BYZANTION

REVUE INTERNATIONALE DES ÉTUDES BYZANTINES

fondée en 1924

par Paul GRAINDOR et Henri GRÉGOIRE

Organe de la Société belge d'Études byzantines

TOME LV
(1985)

Fascicule 1

Publié avec l'aide financière du Ministère de l'Éducation Nationale et de la Fondation Universitaire de Belgique

BRUXELLES
BOULEVARD DE L'EMPEREUR, 4
1985

LA FIGURATION DE L'ARBRE DANS LES SCÈNES DU NOUVEAU TESTAMENT À BYZANCE DU IXe AU XVe SIÈCLE (1)

L'arbre, en tant que formule iconographique, n'a pas la part qu'il mérite dans les études d'histoire de l'art. Pour pouvoir apprécier son évolution ou ses caractéristiques régionales et voir s'il ne pouvait contribuer à une meilleur connaissance des styles et de l'iconographie des arts graphiques byzantins, il fallait commencer par en dresser un relevé. Le choix des scènes illustrant les épisodes de la vie du Christ s'imposa du fait de leur richesse en éléments végétaux. Ce travail de collecte permit de juger de l'importance relative de ce motif dans les diverses figurations et amena à regrouper les formes d'arbres en deux catégories formelles que je désigne sous les termes d'«arbre-paysage» et d'«arbre iconographique». La première se limite à un répertoire de formes bien spécifique auquel échappe la seconde. Une des conclusions les plus intéressantes de cette étude nous a amenée à remarquer que forme et fonction sont liées et que les arbres-paysage peuvent remplir deux fonctions différentes. Les relations qui existent entre ces deux catégories formelles et ces trois fonctions peuvent être synthétisées dans une classification comprenant trois types d'arbres : iconographiques, semi-iconographiques et paysages.

Le qualificatif iconographique désigne à la fois une forme et une fonction. La fonction se définit par le fait qu'il s'agit d'arbres mentionnés dans les Evangiles : l'arbre et la cognée cités lors de la prédication du Prodrome (*Mt* 3, 10 et *Up* 3, 9) ; le Bon et le Mauvais

(1) Cet article reprend une partie des conclusions de mon travail de fin d'étude (*La figuration de l'arbre dans les scènes du Nouveau Testament à Byzance*, mémoire dactylographié, Institut Supérieur d'Archéologie et d'Histoire de l'Art, Louvain-la-Neuve, 1984, 232 p., 195 fig., 103 pl.) présenté à l'Université Catholique de Louvain et préparé sous la direction de Madame le professeur J. LAFONTAINE-DOSOGNE, à qui j'exprime ici toute ma gratitude.

Arbre (*Mt* 7.17-20, *Mt* 12.33, *Lc* 6.43-44) ; la parabole du Grain de sénevé (*Mt* 13.31-32, *Mc* 4.30-32, *Lc* 13.18-19) ; les nombreuses mentions du figuier, c'est-à-dire : le Figuier dans la vigne (*Lc* 13.6-9), Nathanaël sous le figuier (*Jn* 1.48) et la Malédiction du figuier (*Mt* 21.18-22, *Mc* 11.12-14 et 11.20-26) ; le caroubier (mentionné dans la parabole du Fils prodigue (*Lc* 15.16) ; et le sycomore de Zachée (*Lc* 19.4). Spécifiquement mentionnés dans le texte, ils prennent la valeur d'éléments constitutifs du thème iconographique auquel ils participent. Le motif étudié s'affranchit quelquefois des textes évangéliques sur lesquels il se fonde. Ainsi voit-on, à partir du XIe siècle, la figuration symbolique de l'arbre et de la cognée passer progressivement de la scène de la Prédication de Saint Jean-Baptiste, où elle est correctement désignée par le Prodrome (2) («Déjà la cognée est à la racine des arbres : tout arbre qui ne produit pas de bon fruit va être coupé et jeté au feu», *Mt* 3.10 et *Lc* 3.9), à celle du Baptême du Christ, où, objectivement, rien ne commande sa présence (3).

Parmi les arbres cités par les Évangiles, il faut encore distinguer ceux dont l'essence est désignée et ceux pour lesquels elle ne l'est pas.

La manière dont sont rendus les arbres identifiés par le texte, c'est-à-dire : le sénevé, le figuier, le caroubier et le sycomore, suscite quelques remarques. Tantôt on y constate une certaine fidélité aux Évangiles, se marquant par la volonté de respecter les traits qui font la spécificité et qui distinguent entre eux les récits des évangélistes à propos d'un même événement : l'illustration de l'épisode du «figuier maudit» reproduit un arbre sec ou vif suivant que l'image se place en

(2) À titre d'exemple : Ménologe de Basile II, *Vat. gr. 1613*, fol. 299 (vers 986), dans X., *Il Menologio di Basilio II (Cod. Vat. gr. 1613)* (Codices e Vaticanis Selecti Phototypice Expressi, VIII), 1 vol. texte, 1 vol. planches, Torino, 1907, pl. 299 ; Homélies de Grégoire de Nazianze, Musée historique, Moscou, *cod. 146*, fol. 145r (3e quart du XIe siècle), dans G. GALAVARIS, *The Illustrations of the Liturgical Homilies of Gregory Nazanzenus* (Studies in Manuscript Illumination, 6), Princeton, 1969, pl. V, fig. 12-13.

(3) À titre d'exemple : Mosaïques de la chapelle palatine de Palerme (1143-1150), dans O. DEMUS, *The Mosaics of Norman Sicily*, London, 1950, pl. 19A ; Tétraévangile, B.N., *Par. gr. 54*, fol. 186 (XIVe siècle), dans H. OMONT, *Les miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale du VIe au XIVe siècle*, Paris, 1929, pl. CXXIII.

regard du texte de Matthieu, qui relate le dessèchement instantané de l'arbre (4) (fig. 1) ou de Marc, pour qui la conséquence de la malédiction n'est pas immédiate (5).

Tantôt, différents éléments manifestent une totale désinvolture par rapport au récit : tout d'abord, la comparaison avec les arbres réels a montré que les figurations ne sont jamais réalisées avec la volonté d'imiter la nature (6), même pour des arbres tels que le figuier ou le caroubier qui devaient pourtant être bien connus des illustrateurs. La plupart ne présentent pas suffisamment de traits caractéristiques qui permettraient de les reconnaître. On ne cherche pas la ressemblance dans la représentation ; l'arbre a surtout une valeur emblématique (7).

(4) Tétraévangile, B.N., *Par. gr. 115*, fol. 95 (xe siècle), dans C. PASCHOU, *Les peintures dans un tétraévangile de la Bibliothèque Nationale de Paris : le Gr. 115 (Xe siècle)*, dans *Cahiers Archéologiques*, XXII (1972), p. 81, fig. 27.

(5) Tétraévangile, Bibliothèque Laurentienne, Florence, *Laur. VI.23*, fol. 85 (vers 1100), dans VELMANS, *Laur. VI.23*, fig. 194 ; Tétraévangile, B.N., *Ms. supplément grec 27*, fol. 96 (XIIe siècle), dans OMONT, *Anciens manuscrits*, pl. C, fig. 5.

(6) La figuration du sycomore de Zachée à Saint-Marc de Venise fait exception à cette règle générale : les fruits poussant à même le tronc et les grosses branches semblent bien s'inspirer de la réalité. O. DEMUS, *The Mosaics of San Marco in Venice*, Chicago et London, 1984, vol. 1 (planches), fig. 149.

(7) Le sénevé : Tétraévangile, B.N., *Par. gr. 74*, fol. 71 et 139 (3e quart du XIe siècle), dans H. OMONT, *Évangiles avec peintures byzantines du XIe siècle* (reproduction des 361 miniatures du manuscrit grec 74 de la Bibliothèque Nationale), 2 vol. planches, Paris, s.d. [1907], pl. 65 et 122 ; Tétraévangile, Florence, *Laur. VI.23*, fol. 27r et fol. 137 (vers 1100), dans VELMANS, *Laur. VI.23*, fig. 52 et 233.

Le figuier : Homélies de Grégoire de Nazianze, B.N., Paris, *Ms. gr. 510*, fol. 87v, 130v (vers 880), dans OMONT, *Anciens manuscrits*, pl. XXX, XLV ; Tétraévangile, B.N., *Par. gr. 115*, fol. 95r (xe siècle), dans PASCHOU, *Le Grec 115*, dans *CA.*, XXII (1972), fig. 27 ; Tétraévangile, B.N., *Par. gr. 74*, fol. 42r, 88v, 138v et 170 (3e quart du XIe siècle), dans OMONT, *Peintures byzantines*, pl. 36, 78, 121 et 147 ; Tétraévangile, Florence, *Laur. VI.23*, fol. 43ra, 85r, 136v et 170, dans VELMANS, *Laur. VI.23*, fig. 94, 164, 258 et 270 ; Tétraévangile, B.N., Paris, *Ms supplément grec 27*, fol. 96 (XIIe siècle), dans OMONT, *Anciens manuscrits*, pl. C, fig. 5 ; Psautier, *cod. 65*, Monastère de Dionysiou, Mont Athos, fol. 5r (XIVe siècle), dans S. M. PELEKANIDIS, P. C. CHRISTOU, Ch. TSIOUMIS et S. N. KADAS, *The Treasures of Mount Athos, Illuminated Manuscripts*, vol. 1, Athènes, 1973, fig. 119.

Le caroubier : Tétraévangile, B.N., *Par. gr. 74*, fol. 143 (3e quart XIe siècle),

L'étude du sénevé illustre bien ce propos. En effet, les illustrateurs ont mis l'accent sur ce qui fait le fond de la parabole : une graine minuscule portant en elle la promesse d'un grand arbre, c'est-à-dire l'opposition entre la petitesse du point de départ et la grandeur du résultat. Ils ont donc toujours représenté le sénevé sous la forme d'un arbre de belle taille, ce qui est nécessaire à la compréhension du message contenu dans la parabole (fig. 2). Et pourtant le sénevé biblique correspond sans doute à une plante herbacée et non à un arbre (8). Les illustrateurs ne se sont pas arrêtés à cette contradiction possible entre l'arbre du texte évangélique et la plante réelle.

On constate, à propos des figurations anciennes de Zachée dans le sycomore, que les miniaturistes reprennent souvent une composi-

dans OMONT, *Peintures byzantines*, pl. 125 ; Psautier, B.M., Londres, *Ms. Add. 19352*, fol. 61 (1066), dans S. DER NERSESSIAN, *L'illustration des psautiers grecs du moyen âge*, II (Londres, Add. 19352) (Bibliothèque des Cahiers Archéologiques, V), Paris, 1970, fig. 98.

Le sycomore : Psautier Chloudov, Musée historique, Moscou, *Ms. gr. 129*, fol. 84v (XIe siècle), dans M. V. ŠČEPKINA, *Les miniatures du psautier Chloudov, manuscrit illustré grec du IXe siècle* [en russe], Moscou, 1977, pl. 84 ; Psautier, *cod. 61* du Monastère du Pantocrator, Mont Athos, fol. 118r (IXe siècle), dans S. DUFRENNE, *L'illustration des psautiers grecs du moyen âge*, I (*Pantocrator 61, Par. gr. 20, British Museum add. 40731*) (Bibliothèque des Cahiers Archéologiques, I), Paris, 1966 ; Homélies de Grégoire de Nazianze, B.N., Paris, *Ms. grec 510*, fol. 87v (vers 880), dans OMONT, *Anciens manuscrits*, pl. XXX ; Fresques de Kılıçlar Kilise, Göreme chapelle 29, Cappadoce (vers 900), M. RESTLE, *Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien*, vol. II, Recklinghausen, 1967, pl. 270 ; Psautier, B.M., Londres, *Ms. Add. 19352*, fol. 113r (1066), dans DER NERSESSIAN, *Psautiers grecs*, II, fig. 186 ; Tétraévangile, B.N., *Par. gr. 74*, fol. 149v (3e quart du XIe siècle), dans OMONT, *Peintures byzantines*, pl. 129 ; Tétraévangile, Florence, *Laur. VI.23*, fol. 149r (vers 1100), dans VELMANS, *Laur. VI.23*, fig. 249 ; Tétraévangile, B.N., Paris, *Ms. supplément grec 27*, fol. 77v (XIIe siècle), dans OMONT, *Anciens manuscrits*, pl. XCIX, fig. 3 ; Mosaïques de Saint-Marc à Venise, dans DEMUS, *Mosaics of San Marco*, vol. 1 (planches), fig. 149 ; Fresques de Saint-Nikita (1307), dans G. MILLET et A. FROLOW, *La peinture du Moyen Âge en Yougoslavie (Serbie, Macédoine, Monténégro)*, Paris, 1954-1962, vol. III, pl. 40, fig. 3 ; Fresques de Chilandari, Catholicon, Mont Athos (début XIVe siècle, restaurations vers 1803), dans G. MILLET, *Monuments de l'Athos*, I. *Les peintures* (Monuments de l'art byzantin, V.1), Paris, 1927, pl. 77, fig. 1 ; Mosaïques de la Kariye Djami (1315-1320), dans P. A. UNDERWOOD, *The Kariye Djami*, 2. *The Mosaics*, Plates, New York, 1966, pl. 113 ; Fresques de Staro Nagoričino (1317-1319), dans MILLET et FROLOW, *Yougoslavie*, vol. III, pl. 82, fig. 3.

(8) *Sinapis div. sp.*, appelées vulgairement «moutarde». J. CONSTANTIN et F. FAIDEAU, *Les plantes. Histoire naturelle illustrée*, Paris, 1922, p. 183.

tion semblable : Zachée debout dans son arbre, les pieds posés dans l'axe du tronc, tient dans chaque main les deux seules branches de cet arbre qui ne ressemble en rien à un véritable sycomore (9) (fig. 3). Cette chaîne d'illustrations montre bien que l'illustrateur ne revient pas sur son travail pour se demander si l'arbre qu'il figure est bien conforme au texte et partant à la nature. Son attention ne porte que sur la copie d'un autre modèle et jamais sur l'observation de la nature réelle.

Lorsqu'un même arbre, identifié par les Évangiles, est figuré à plusieurs reprises dans un même recueil, il apparaît sous autant d'aspects différents. Le *Par. gr. 74* présente l'un de ces cas extrêmes, on peut y voir quatre formes de figuier bien distinctes, toutes tracées de la même main et dont aucune ne ressemble à un figuier (10). Ceci montre que le souci d'une certaine cohérence, continuité ou logique de la figuration ne préoccupe pas davantage l'illustrateur que le respect des caractéristiques morphologiques de l'essence figurée.

Si nous ne considérons que le soin accordé au réalisme et à la cohérence des représentations, nous pouvons conclure que ces arbres sont des éléments secondaires dans la composition. Or, leur fonction nous indique pourtant bien qu'il n'en est rien, puisque leur présence est indispensable à la constitution du thème iconographique. Et en fait, en y regardant de près, on constate que leur importance est soulignée par une forme particulière, une taille exceptionnelle, le choix de l'emplacement, et ceci afin de les différencier des autres arbres figurant simplement le paysage. Les formes de ces arbres iconographiques se définissent donc par

(9) Les représentations de Zachée selon cette formule sont, pour la période post-iconoclaste, les suivantes : Psautier Chloudov, Musée historique, Moscou, *Ms. gr. 129*, fol. 84v (IXe siècle), dans ŠČEPKINA, *Psautier Chloudov*, pl. 84v ; psaudier, *cod. 61* du monastère du Pantocrator, Mont Athos, fol. 118r (IXe siècle), dans DUFRENNE, *Psautiers grecs*, I ; Fresques de Kılıçclar Kilise, Göreme chapelle 29, Cappadoce (vers 900), dans RESTLE, *Wandmalerei*, vol. III, pl. 270 ; Psautier, B.M., Londres, *Ms. Add. 19352*, fol. 113r (1066) dans DER NERSESSIAN, *Psautiers grecs*, II, fig. 186.

(10) Tétraévangile, B.N., *Par. gr. 74*, fol. 42r, 88v, 138v et 170, dans OMONT, *Peintures byzantines*, pl. 36, 78, 121 et 147. Il faut ici tenir compte de la délicate question des filiations entre manuscrits ; ces différences dans la figuration d'un même arbre identifié par les Évangiles s'expliquent sans doute par la copie de manuscrits différents.

opposition au répertoire de celles des arbres-paysage, qui sera présenté plus loin.

Venons-en au second cas constitué par les arbres iconographiques non identifiés par la source textuelle : l'arbre de la Prédication du Baptiste (*Mt* 3.10 et *Lc* 3.9) est le plus souvent représenté comme un arbre-paysage (11) ; la cognée qui y est jointe l'identifie suffisamment comme un élément iconographique essentiel, le recours à une forme plus élaborée est jugé superflu (12). L'illustration probable du discours sur le Bon et le Mauvais arbre (*Mt* 7.17-20, *Mt* 12.33, *Lc* 6.43-44) fait également appel à un arbre-paysage (13).

Ainsi, bien que leur nombre trop restreint ne permette pas de tirer une conclusion ferme, il semblerait que les arbres mentionnés, mais dont l'essence n'est pas spécifiée dans le texte, adoptent la forme paysage. Leur fonction ne serait donc pas mise en valeur par divers moyens (forme particulière, taille exceptionnelle, emplacement choisi) comme elle l'était dans le cas précédent (14).

(11) À titre d'exemple : Lectionnaire, *cod. 587m.* du Monastère de Dionysiou, Mont Athos, fol. 138r (XIe siècle), dans PELEKANIDIS, CHRISTOU, TSIOUMIS et KADAS, *Athos-Manuscripts*, vol. I, fig. 25 ; Mosaïques de la chapelle palatine de Palerme (1143-1150), dans O. DEMUS, *The Mosaics of Norman Sicily*, London, 1950, pl. 19A ; Fresques de Studenica, église de la Mère de Dieu (1208-1209), dans MILLET et FROLOW, *Yougoslavie*, pl. 76, fig. 3 ; Icone du Musée National d'Ohrid (XIVe siècle), dans K. WEITZMANN, M. CHATZIDAKIS, M. MIATEV et S. RADOJČIĆ, *Icons from South Eastern Europe and Sinai*, London, 1968, pl. 180.

(12) Cette règle compte deux exceptions : Ménologe de Basile II, *Vat. gr. 1613*, fol. 299 (vers 986), dans X., *Il Menologio*, pl. 299 ; Tétraévangile, Florence, *Laur. VI.23*, fol. 107r (vers 1100), dans VELMANS, *Laur. VI.23*, fig. 18. Ces deux arbres se distinguent, par leur formes, assez nettement des autres arbres figurés dans ces manuscrits, qui n'ont pour objet que de suggérer le paysage.

(13) Parmi les illustrations d'évangile que j'ai pu examiner, seule une scène du *Laur. VI.23* paraît correspondre au passage de *Mt* 12.22-37. Madame T. Velmans, analysant les miniatures de ce tétraévangile, met bien en relation les trois premières illustrations du fol. 24v avec ce passage de Matthieu, à savoir, de gauche à droite : la guérison du démoniaque signalée au verset 22, la figuration de Satan au verset 26, et l'«homme robuste» renversé sur le sol au verset 29. L'illustration suivant scrupuleusement le texte évangélique, on peut se demander pourquoi Madame Velmans ne relie pas également la dernière image du folio, figurant Jésus s'adressant aux Juifs et désignant deux arbres, avec le verset 33 de Matthieu, chap. 12. VELMANS, *Laur. VI.23*, p. 25, fig. 44.

(14) L'emploi du conditionnel se justifie pour marquer la prudence à adopter face à cette conclusion qui ne découle en fait que de deux thèmes iconographiques ; le dernier n'étant, de plus, illustré que par un unique document.

Abordons maintenant la catégorie désignée sous le vocable d'arbre semi-iconographique. Les arbres à y ranger ne sont plus clairement désignés par la source textuelle, mais supposés par le contexte : il s'agit principalement des lieux signalés par la Bible comme «jardin» ou «montagne» et qui sont naturellement plantés d'arbres. On constate qu'ils sont soumis à un certain nombre de conventions, d'habitudes iconographiques qui confèrent à leur présence et à leur situation dans la composition un caractère récurrent : certaines dispositions d'arbres reviennent de manière presque inchangée à travers différentes figurations d'une scène, que ce soit en peinture et mosaïque murale, miniature, art somptuaire, icone...

Cependant, toutes les scènes décrites comme se déroulant dans un cadre verdoyant ne montrent pas systématiquement un ou plusieurs arbres ordonnés suivant un schéma bien précis (15). À l'origine non constitutifs du thème iconographique, ceux-ci peuvent le devenir, ou du moins acquérir un caractère conventionnel, uniquement pour les scènes suivantes : l'Annonciation avec le jardin de la Vierge (16),

(15) À titre d'exemple : le jardin des Oliviers, où eut lieu la prière à Gethsemani, l'Arrestation du Christ et l'Ascension ne sont dans aucune de ces trois scènes figurés avec la même rigueur iconographique. Les arbres de l'Ascension sont typiquement semi-iconographiques (ils reviennent de manière identique dans les diverses mises en image de ce sujet). Ceux de la prière à Gethsemani doivent être considérés à la limite entre des arbres semi-iconographiques et des arbres paysage (les arbres ne sont pas disposés selon un même schéma revenant de scène en scène, mais on les trouve dans un nombre suffisamment important de représentations pour qu'on ne puisse considérer leur présence comme fortuite). Enfin, l'Arrestation du Christ se déroule dans un cadre, le plus généralement, dépourvu d'arbres. Ceci tendrait à prouver que, à lui seul, le contexte n'explique pas la présence d'arbre semi-iconographique dans une scène.

(16) Le trait iconographique du jardin de la Vierge trouve son origine dans le texte apocryphe du Protévangile de Jacques, XI, 1 (E. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques. Recherches sur le papyrus Bodmer 5* (Subsidia Hagiographica, 33, Bruxelles, 1961, p. 113) : un arbre apparaît soit derrière le mur d'enceinte, à gauche de l'édicule figurant la maison de la Vierge, soit au premier plan, posé entre la Vierge et l'ange. À titre d'exemple : Lectionnaire, *cod. 587m.* du Monastère de Dionysiou, Mont Athos, fol. 150r (XIe siècle), dans PELEKANIDIS, CHRISTOU, TSIOUMIS et KADAS, *Athos-Manuscripts*, vol. I, fig. 264 ; Icone du Sinaï (1080-1200), dans G. A. SOTIRIOU, *Εἰκόνες τῆς μονῆς Σινα* (Collection de l'Institut français d'Athènes, 102), 2 vol., Athènes, 1956-1958, fig. 57 ; Diptyque du Monastère de Chilandari, Mont Athos (XIIIe siècle), dans PELEKANIDIS, CHRISTOU, TSIOUMIS et KADAS, *Athos-Manuscripts*, II, fig. 119.

l'Entrée du Christ à Jérusalem avec un arbre flanquant la porte de la ville [17] (fig. 4), la Transfiguration avec deux arbres posés de part et d'autre du Christ et des prophètes [18] (fig. 5), la Prière à Gethsemani [19], l'Ascension avec quelques arbres alternant ou placés derrière la Vierge et les apôtres groupés sous le Christ en gloire [20].

Le problème est alors de savoir pourquoi, dans ces représentations, le motif de l'arbre se fixe, tandis que dans d'autres, présentant

(17) Pour l'Entrée du Christ à Jérusalem, la proximité du jardin des Oliviers est signalée par *Mt* 21.1 ; *Mc* 11.1 ; *Lc* 19.37. Le chemin qui mène à Jérusalem est, selon *Mt* 21.8, bordé d'arbres. À titre d'exemple : Ivoire de Berlin, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Inv. 1590 (fin du xe siècle), dans *Splendeur de Byzance*, catalogue d'exposition, Bruxelles, 1982, p. 109 ; Mosaïques de Monreale (1180-1194), dans DEMUS, *Mosaics of Sicily*, pl. 68 ; Tétraévangile, Florence, *Laur. VI.23*, fol. 42ra (vers 1100), dans VELMANS, *Laur. VI.23*, fig. 91 ; Fresques de Saint-Nicolas à Prilep (1298-1299), dans MILLET et FROLOW, *Yougoslavie*, pl. 22, fig. 3.

(18) Les Évangiles ne donnent pas le lieu précis de la Transfiguration. *Mt* 17.1, *Mc* 9.2, *Lc* 9.28 parlent d'une «haute montagne à l'écart». Sans doute l'un des deux sommets mentionnés par le psaume LXXXVII, 13 (89, 13) : l'Hernon et le Tabor. La tradition religieuse retiendra ce dernier. À titre d'exemple : Évangéliaire, *cod. 2* du Monastère de Pantéleimon, fol. 252 (xiie siècle), dans PELEKANIDIS, CHRISTOU, TSIOUMIS et KADAS, *Athos-Manuscripts*, vol. II, pl. 288 ; Fresques de la Péribleptos à Mistra (xive siècle), dans G. MILLET, *Monuments byzantins de Mistra. Matériaux pour l'étude de l'architecture et de la peinture en Grèce aux XIVe et XVe siècles* (Monuments de l'Art byzantin, II), Paris, 1810, pl. 119, fig. 9 et pl. 124, fig. 1.

(19) L'épisode de la Prière à Gethsemani est relaté par *Mt* 26.36 ; *Mc* 14.32 ; *Lc* 22.39. Gethsemani était situé à proximité de Jérusalem, au-delà du Cédron (*Jn* 18.1) sur la montagne des Oliviers (*Lc* 22.39). Il y avait là un jardin (*Jn* 18.1) dans lequel devaient se trouver des arbres et probablement des oliviers... Il convient pour cette scène de prendre en considération la restriction émise à son sujet à la note 15. À titre d'exemple : Psautier Chloudov, Musée historique, Moscou, *Ms. grec 129*, fol. 43 (ixe siècle), dans ŠČEPKINA *Psautier Chloudov*, pl. 43 ; Fresques de la Péribleptos à Ohrid (1295), dans MILLET, *Yougoslavie*, III, pl. 5, fig. 2.

(20) Pour l'Ascension on se réfère à *Mc* 16.9 ; *Lc* 24.50-53 ; *Actes* 1.12. D'après Luc, l'Ascension a lieu à Béthanie ; selon les *Actes*, au mont des Oliviers. Traditionellement, et ce depuis les premiers siècles, on situe l'Ascension au sommet du mont des Oliviers. À titre d'exemple : Plaque en ivoire, Musée du Bargello, Florence (xe siècle), dans D. TALBOT-RICE, *Art Byzantin*, Paris-Bruxelles, 1959, fig. 114 ; Mosaïques de Sainte-Sophie de Thessalonique (début du xe siècle), dans W. F. VOLBACH et J. LAFONTAINE-DOSOGNE, *Byzanz und der christlichen Osten* (Propylaen Kunstgeschichte, III), Berlin, 1968, pl. III ; Fresques de la Pantanassa à Mistra (xve siècle), dans MILLET, *Mistra*, pl. 134, fig. 4 et pl. 138, fig. 1-2.

FIG. 1. – Malédiction du figuier : *Laur. VI.23*, fol. 43ra (vers 1100)
(d'après VELMANS, *Laur. VI.23*, fig. 94).

FIG. 2. – Parabole du Grain de sénevé : *Par. gr. 74*, fol. 139 (3e quart du XIe siècle)
(d'après OMONT, *Peintures byzantines*, pl. 122).

PLANCHE IV

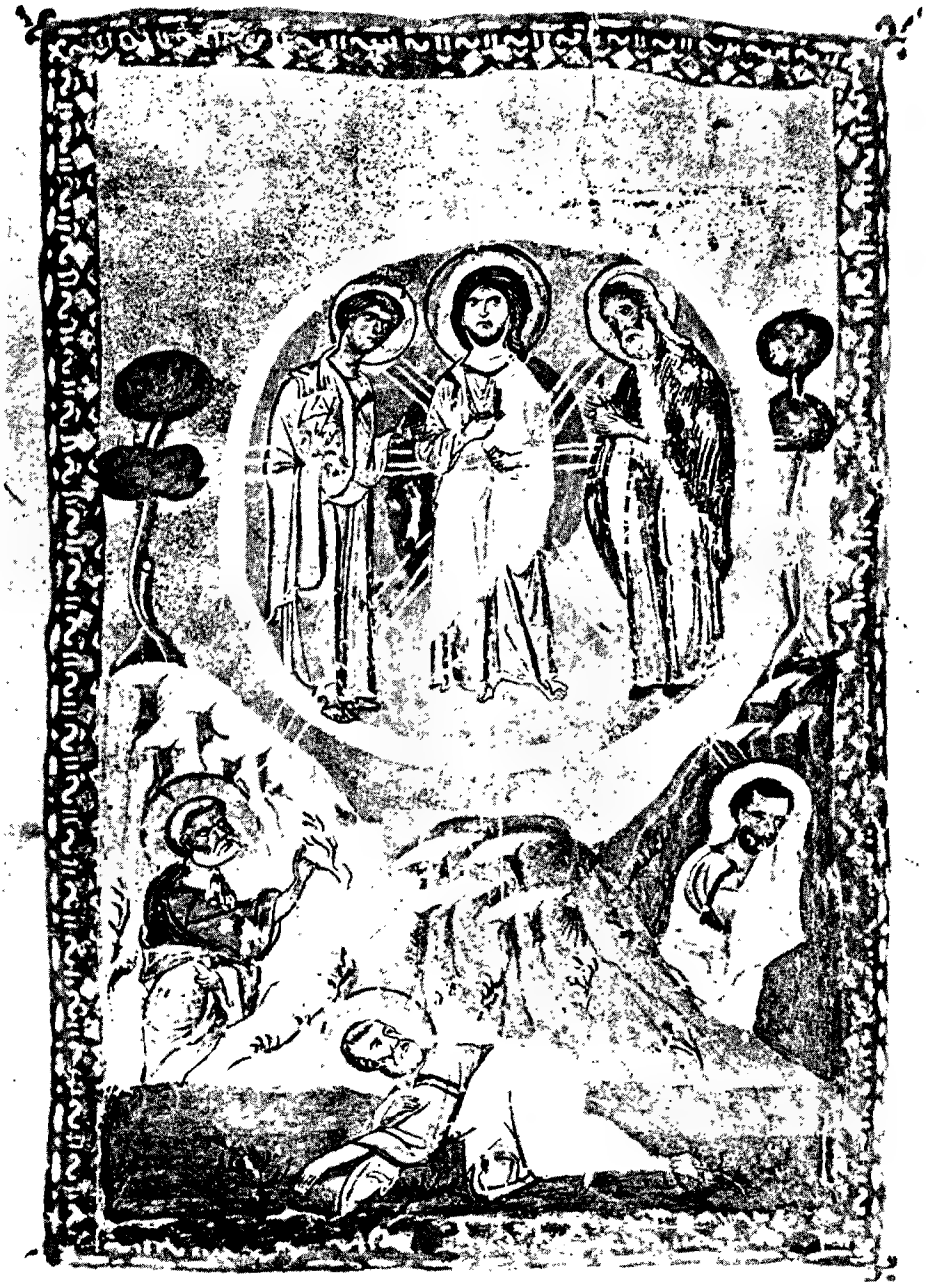
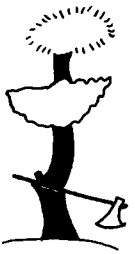


FIG. 5. – Transfiguration : Monastère de Pantéleimon, Mont Athos, *cod. 2*, fol. 252 (XIIe siècle)
(d'après PELEKANIDIS, CHRISTOU, TSIOUMIS et KADAS, *Athos-Manuscripts*, II, fig. 295).

6



7

8

FIG. 6. – Monastère de Dionysiou, *cod. 587m.*, fol. 141v (XIe siècle (d'après PELEKANIDIS, CHRISTOU, TSIOUMIS et KADAS, *Athos-Manuscripts*, I, fig. 255).

FIG. 7. – Icone du Sinaï (1080-1200) (d'après SOTIRIOU, *Icones*, pl. 77).

FIG. 8. – *Par. gr. 74*, fol. 19v (3e quart du XIe siècle) (d'après OMONT, *Peintures byzantines*, pl. 16).

9

10

11

FIG. 9. – Chapelle palatine de Palerme (1143-1150) (d'après DEMUS, *Mosaics of Sicily*, pl. 18).

FIG. 10. – *Laur. VI.23*, fol. 26ra (vers 1100) (d'après VELMANS, *Laur. VI.23*, fig. 49).

FIG. 11. – *Par. gr. 74*, fol. 122 (3e quart du XIe siècle) (d'après OMONT, *Peintures byzantines*, pl. 108).

PLANCHE VI

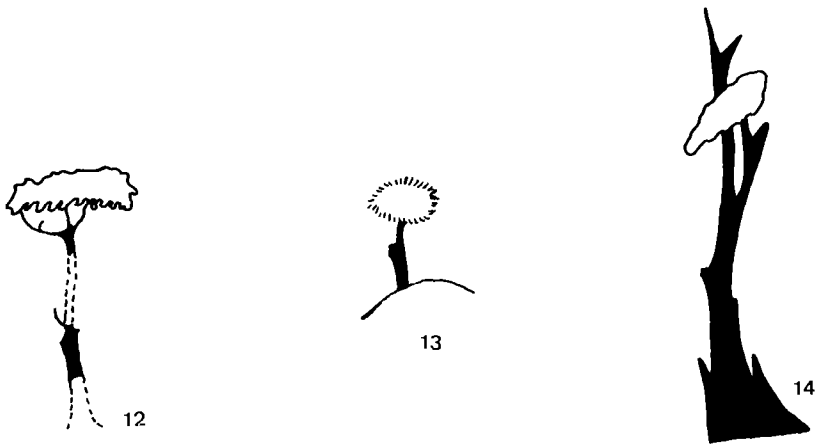


FIG. 12. – *Par. gr. 74*, fol. 80 (3e quart du XIe siècle) (d'après OMONT, *Peintures byzantines*, pl. 72).

FIG. 13. – Chapelle palatine de Palerme (1143-1150) (d'après DEMUS, *Mosaics of Sicily*, pl. 18).

FIG. 14. – Fresques de Nerezi (1164) (d'après MILLET et FROLOW, *Yougoslavie*, I, pl. 18, fig. 2).

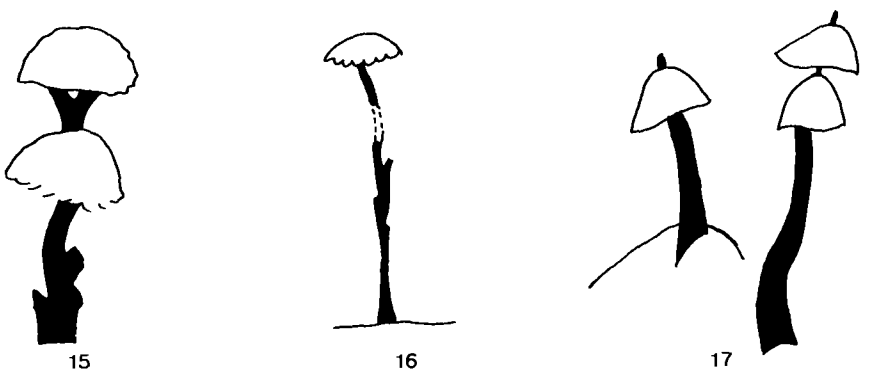
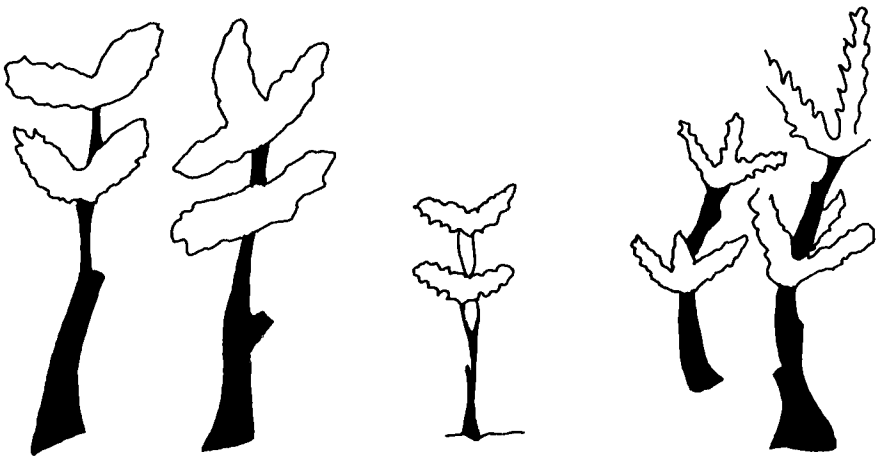


FIG. 15. – B.M., Londres, *Add. 19 352*, fol. 57v (1066) (d'après DER NERSESSIAN, *Psautiers grecs*, II, fig. 94).

FIG. 16. – *Par. gr. 74*, fol. 29v (3e quart du XIe siècle) (d'après OMONT, *Peintures byzantines*, pl. 26).

FIG. 17. – Mosaïques de Saint-Marc, Venise (XIIe siècle) (d'après S. BETTINI, *Mosaici antici di San Marco a Venezia*, Bergame, 1944, pl. XXV).

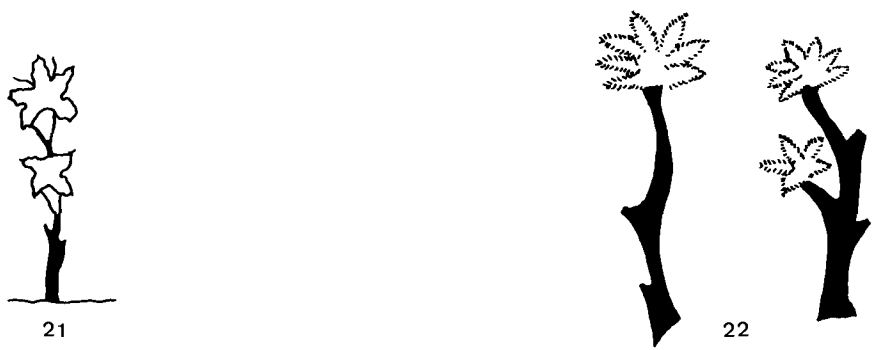


18 19 20

FIG. 18. – Monastère de Dionysiou, *cod. 587m.*, fol. 160v (XIe siècle) (d'après PELEKANIDIS, CHRISTOU, TSIOUMIS et KADAS, *Athos-Manuscripts*, I, fig. 270).

FIG. 19. – *Par. gr. 74*, fol. 202v (3e quart du XIe siècle) (d'après OMONT, *Peintures byzantines*, pl. 172).

FIG. 20. – B.M., Londres, *Add. 19 352*, fol. 80r (1066) (d'après DER NERSESSIAN, *Psautiers grecs*, II, fig. 128).



21 22

FIG. 21. – *Par. gr. 74*, fol. 73v (3e quart du XIe siècle) (d'après OMONT, *Peintures byzantines*, pl. 67).

FIG. 22. – B.M., Londres, *Add. 19 352*, fol. 21v (1066) (d'après DER NERSESSIAN, *Psautiers grecs*, II, fig. 38).

FIG. 23 – Fresques de Goreme, chapelle 6, Cappadoce (2e moitié du xe siècle) (d'après RESTLE, *Wandmalerei*, II, fig. 56).

au premier abord les mêmes caractéristiques, il reste un élément contingent. Dans certains cas, comme celui de l'Ascension, il est vraisemblable que le rôle structurel qu'il y joue a facilité son intégration dans la scène : il permet d'établir visuellement la liaison entre les personnages figurés au sol et le Christ montant au ciel.

En tout cas, il ressort de leur étude que la forme des arbres semi-iconographiques est moins bien définie que celle des arbres iconographiques puisqu'elle peut être du type paysage, dans la majorité des cas, ou du type iconographique.

Pour finir, voyons la troisième et dernière catégorie regroupant les arbres-paysage. Ceux-ci se caractérisent par le fait qu'ils sont détachés de tout écrit : ils ne sont ni mentionnés par la source textuelle, ni suggérés par le contexte ; leur but est a priori essentiellement décoratif. À ce titre, leur présence dans une scène est aléatoire et revêt cette fois un caractère accidentel à opposer au caractère conventionnel des arbres semi-iconographiques qui avaient pourtant la même fonction de figuration d'un paysage.

Sous le vocable «arbre-paysage» se range aussi un répartoire formel composé d'un petit nombre de formes stéréotypées, revenant de cycle en cycle pour représenter les arbres non identifiés par la source textuelle. On compte six formes bien caractéristiques : l'arbre à deux touffes de feuillage étagées le long du tronc [21] (fig. 6, 7, 8) ; l'arbre de forme allongée rappelant le cyprès [22] (fig. 9, 10, 11) ; celui qui ne porte qu'une seule touffe de feuillage à la cime [23] (fig. 12, 13, 14) ; l'arbre au feuillage en forme de demi-cercle, la tranche posée sur le tronc à la manière d'un parasol [24] (fig. 15, 16, 17) ;

(21) À titre d'exemple : Icone du Sinaï (1080-1200), dans SOTIRIOU, *Icones*, pl. 79 ; Lectionnaire, *cod. 587m.*, Monastère de Dionysiou, Mont Athos (XIe siècle), fol. 141v, dans PELEKANIDIS, CHRISTOU, TSIOUMIS et KADAS, *Athos-Manuscripts*, I, fig. 255 ; Mosaïques de la chapelle palatine de Palerme (1143-1150), dans DEMUS, *Mosaics of Sicily*, pl. 23A.

(22) À titre d'exemple : Tétraévangile, B.N., *Par. gr. 74*, fol. 122, dans OMONT, *Peintures byzantines*, pl. 108 ; Mosaïques de la chapelle palatine de Palerme (1143-1150), dans DEMUS, *Mosaics of Sicily*, pl. 18.

(23) À titre d'exemple : Mosaïques de Daphni (vers 1100), dans MILLET, *Le monastère de Daphni, histoire, architecture, mosaïques* (Monuments de l'Art byzantin, I), Paris, 1899, pl. XII, fig. 2 ; Tétraévangile, Florence, *Laur. VI.23*, fol. 124v (vers 1100), dans VELMANS, *Laur. VI.23*, fig. 215.

(24) À titre d'exemple : Psautier, B.M., Londres, *Ms. Add. 19352*, fol. 57v (1066), dans DER NERSESSIAN, *Psautiers grecs*, II, fig. 94 ; Tétraévangile, B.N., *Par. gr. 74*, fol. 29v (XIe siècle», dans OMONT, *Peintures byzantines*, pl. 26.

l'arbre dont les deux touffes de feuillage, affrontées de part et d'autre du tronc, dessinent la forme d'un V ; parfois une troisième touffe se place dans l'axe du tronc [25] (fig. 18, 19, 20) ; l'arbre au feuillage en forme d'étoile [26] (fig. 21, 22).

Si un manuscrit, un décor de mosaïque ou de peinture murale créent en plus de ce vocabulaire formel commun des motifs qui leur sont propres, ces innovations formelles ne sont guère exploitées et ce sont encore les formes les plus conventionnelles qui sont le plus souvent représentées [27]. Même, le relevé de ces motifs stéréotypés a montré que, dans ce répertoire, déjà fort limité, certaines formes étaient beaucoup plus fréquemment figurées que d'autres. L'arbre aux deux touffes de feuillage étagées le long du tronc apparaît le plus souvent dans les différents cycles et à l'intérieur d'une même œuvre. Nombreux aussi sont : le cyprès et l'arbre à une touffe de feuillage à la cime.

Voilà donc passées en revue les trois catégories de notre classification ; une première conclusion s'impose.

Forme et fonction sont, pour les arbres iconographiques, liées de manière univoque : la forme est dictée par la fonction, la fonction est identifiée par la forme. À l'opposé, forme et fonction sont dissociables pour l'arbre-paysage : certains peuvent être iconographiques ou semi-iconographiques, alors que l'inverse n'apparaît jamais. Enfin, nous voyons, tant en ce qui concerne les schémas iconographiques (Zachée) ou semi-iconographiques (Annonciation, Ascension...) que le répertoire formel, qu'il n'y a que peu ou pas d'invention créatrice de la part de l'illustrateur qui répète inlassablement des formules dont il imite non seulement l'ordonnance générale mais aussi le détail. Bref, jamais l'initiative

(25) À titre d'exemple : Mosaïques de Monreale (1180-1194), dans Demus, *Mosaics of Sicily*, pl. 66A ; Lectionnaire, *cod. 587m.* du Monastère de Dionysiou, Mont Athos, fol. 160v (xie siècle), dans Pelekanidis, Christou, Tsioumis et Kadas, *Athos-Manuscripts*, I, fig. 270.

(26) À titre d'exemple : Tétraévangile, B.N., *Par. gr. 74*, fol. 73v (xie siècle), dans Omont, *Peintures byzantines*, pl. 67 ; Mosaïques de Monreale (1180-1194) (d'après Gravina), dans Demus, *Mosaics of Sicily*, pl. 66A.

(27) Si l'on observe un ensemble de miniatures très narratif, comme celui du *Par. gr. 74*, on voit que, malgré la création de quelques formes d'arbres différentes (fol. 7, 14v, 61, 66v, 118, 146v, 171 et 210v), les formes conventionnelles sont très nettement prédominantes.

personnelle ne prend réellement le pas sur les conventions du moment.

Cette classification une fois posée, il faut en signaler les limites. Le rapport forme-fonction, tel que nous l'avons envisagé, n'a pas toujours existé ; il n'est valable que pour un intervalle de temps bien déterminé : du XIe au XIIIe siècle. Avant et après, ces rapports formes-fonctions sont inexistants. Dans certaines œuvres antérieures au XIe siècle, seuls sont figurés les arbres spécifiquement mentionnés par la source textuelle (28) ; dans d'autres, chaque fois que l'arbre apparaît, et quelle que soit sa fonction, il revêt une forme identique (29).

Toute règle a ses exceptions : dans le *psautier Chloudov*, on distingue l'arbre figurant un cadre naturel (qu'il soit paysage ou semi-iconographique) de l'arbre iconographique : le sycomore de Zachée adopte en effet une forme qui lui est propre (30). De même l'arbre de la Prédication de Saint Jean-Baptiste dans le *Ménologe de Basile II* est figuré d'une manière assez différente des arbres habituellement rencontrés dans ce manuscrit (31). Il se fait que ces deux ouvrages datent de la Renaissance macédonienne : peut-être faut-il voir dans ce synchronisme la première apparition du clivage entre arbre-paysage et iconographique.

Enfin, ce rapport forme-fonction tend à disparaître à l'époque des Paléologues. Encore faut-il être prudent et se méfier des conclusions trop hâtives : en effet, si les figurations d'arbres-paysage abondent, les représentations iconographiques sont rares. Les possibilités de comparaison entre les deux formes éventuelles d'arbre sont donc très limitées. Cette constatation tient au type de document conservé pour cette période : c'est-à-dire les peintures murales, dans lesquelles on représente peu les scènes où devraient prendre place les arbres

(28) Psautier, *cod. 61*, Monastère du Pantocrator, Mont Athos (IXe siècle). Les miniatures illustrant ce psautier ne montrent pas d'arbre suggérant le paysage. Seul, celui de la vocation de Zachée s'y trouve représenté. DUFRENNE, *Psautiers grecs*, I.

(29) Homélies de Grégoire de Nazianze, B.N., Paris, *Ms. grec 510*, fol. 147v, 87v, 30v, dans OMONT, *Anciens manuscrits*, pl. XXXVII, XXX, XXI.

(30) Psautier Chloudov, Musée historique, Moscou, *Ms. grec 129* (IXe siècle), fol. 14, 46v, 84v, 88v et 113. ŠČEPKINA, *Psautier Chloudov*, pl. 14, 46v, 84v, 88v et 113.

(31) Ménologe de Basile II, *Vat. gr. 1613*, fol. 299 (vers 986), X., *Il Menologio*, pl. 299.

iconographiques. Le seul arbre iconographique que l'on y observe est le sycomore de Zachée (32).

Cette classification est à revoir en fonction de facteurs non seulement chronologiques mais aussi géographiques. Les peintures rupestres de Cappadoce échappent en partie aux deux catégories formelles : paysage et iconographique, dans la mesure où les exemples conservés ne reprennent pas les formes spécifiques des arbres-paysage évoquées plus haut (fig. 23). De plus, la mise en garde formulée à propos des œuvres de l'époque paléologue est valable ici aussi et pour les mêmes raisons : le choix des scènes représentées en peinture murale. Les possibilités de comparaison entre figurations iconographiques et paysage sont donc peu évidentes. C'est pourquoi l'opposition entre forme paysage et forme iconographique, et partant le rapport forme-fonction est ici difficile à cerner.

Mais les trois catégories ayant trait à la fonction qu'occupe l'arbre dans une scène sont applicables aux peintures cappadociennes : les schémas semi-iconographiques de l'Ascension (33), de la Transfiguration (34) et de l'entrée à Jérusalem (35) ainsi que quelques formules iconographiques particulières (Zachée dans le sycomore (36) et l'arbre

(32) Fresques de Staro Nagoričino (1317-1318), dans MILLET et FROLOW, *Yougoslavie*, III, pl. 82, fig. 3 ; pl. 85, fig. 2 ; pl. 95, fig. 1 ; pl. 65, fig. 1 et pl. 124, fig. 4 ; Mosaïques de la Kariye Djami (1315-1320), dans UNDERWOOD, *Kariye Djami*, 2, pl. 98-102, 107, 110-112, 115, 129 et 138 ; Fresques du Protaton, Mont Athos (début XIVe siècle ; fragments de 1512, 1526, 1686, restauration vers 1540 et plus tard), dans MILLET, *Athos*, pl. II, fig. 2 ; pl. 20, fig. 2.

(33) Göreme, chapelle 1, El Nazar (fin du Xe siècle) ; Göreme, chapelle 6 (seconde moitié du Xe siècle) ; Cavuçin (entre 963 et 969) ; Kemerli Dere (Xe siècle) ; Göreme, chapelle 23 (vers 1200-1210), dans RESTLE, *Wandmalerei*, II, pl. 17, fig. 2 ; pl. 54-56 ; III, pl. 319-324, 405-406, 240-242 ; Irhala, Kokar Kilise (S. Georges) (2e moitié du XIe siècle), dans J. LAFONTAINE-DOSOGNE, *Nouvelles notes cappadociennes*, dans *Byzantion*, 33 (1963), fasc. 1, pl. 28.

(34) Göreme, chapelle 6 (2e moitié du Xe siècle) ; Cavuçin (entre 963 et 969) ; Göreme, chapelle 2 (vers 1070), dans RESTLE, *Wandmalerei*, II, pl. 53 ; III, pl. 303 ; II, pl. 30.

(35) Göreme, chapelle 1 (fin du Xe siècle) ; chapelle 19 (1190-1200) ; chapelle 23 (1200-1210) ; chapelle 29 (vers 900), dans RESTLE, *Wandmalerei*, II, pl. 19, 177 ; III, pl. 234, 271 ; Pürenli seki Kilisesi, dans N. et M. THIERRY, *Nouvelles églises rupestres de Cappadoce, Région du Hasan Dağı*, Paris, 1963, pl. 67.

(36) Kılıçlar Kilise, Göreme, chapelle 29 (vers 900), dans RESTLE, *Wandmalerei*, III, pl. 270.

à la cognée (37) sont pratiquement identiques à ce que l'on trouve dans le reste de l'Empire (38).

Outre les rapports existant entre forme et fonction, principalement commentés ici, il est intéressant de se pencher sur la question de l'évolution de la forme seule à l'intérieur de ces catégories, c'est-à-dire sur la manière dont l'arbre est figuré ou plus simplement sur son style.

Pour les figurations de la Renaissance macédonienne, le motif de l'arbre, qui évoque souvent l'illusionisme antique, garde dans son tracé quelque chose de la légèreté et du volume des peintures hellénistiques (39). Les exemples conservés montrent généralement des arbres extrêmement dissemblables, si bien que les rapprochements entre motifs appartenant à des œuvres différentes sont rares (40).

À partir du XIe siècle, l'art byzantin tempère le mouvement néoclassique des Macédoniens par une intense spiritualité. Cela se traduit, pour la figuration du motif qui nous occupe, d'un côté par une présence plus systématique d'arbres dans les scènes, et, d'une autre, par la schématisation de son tracé. L'ensemble de la masse du feuillage est désormais comprise comme une surface bien lisse, opaque, sans détail ; il en va de même pour le tronc. Ces traits

(37) Latmos Yedilerhöhle (fin du XIIe siècle, dans RESTLE *Wandmalerei*, III, pl. 545). Notons que l'arbre ici figuré est le seul que nous ayons rencontré qui soit d'une forme paysage conventionnelle : il s'agit de l'arbre à une touffe de feuillage à la cime.

(38) Il faut souligner que le nombre de figurations d'arbre appartenant à un décor de peinture cappadocienne publiées est assez réduit (une vingtaine de représentations différentes). Il est dès lors périlleux et vain de vouloir en tirer des conclusions ; seule une documentation précise, élargie et de qualité permettrait de faire de réelles comparaisons avec la production du reste de l'Empire.

(39) Homélies de Grégoire de Nazianze, B.N., Paris, *Ms. gr. 510* (vers 880), dans OMONT, *Anciens manuscrits*, pl. XXXVII, XXX fig. 2, XXI fig. 3 ; Psautier Chloudov, Musée historique, Moscou (IXe siècle), dans ŠČEPKINA, *Psautier Chloudov*, pl. 14, 46, 88v et 41 ; Mosaïques de Sainte-Sophie de Thessalonique (début du Xe siècle), dans VOLBACH et LAFONTAINE-DOSOGNE, *Byzanz*, pl. III ; Tétraévangile, B.N., *Par. gr. 115* (Xe siècle), dans PASCHOU, *Le grec 115*, dans *CA.*, XXII (1972), p. 85.

(40) L'arbre figuré dans le *Ms. gr. 510* peut être rapproché de celui que l'on rencontre dans le psautier *gr. 139* (B.N., Paris), dans OMONT, *Anciens manuscrits*, pl. XXXVII, XXX fig. 2, XXI fig. 3.

marqueront la figuration de l'arbre jusque vers le milieu du XIIIe siècle (41).

À partir de cette date, l'arbre se fait plus abondant encore et ses formes tendent à se modifier et à se diversifier.

Au XIVe siècle, l'arbre devient omniprésent, il acquiert à la fois volume et vérité du détail. Cette tendance au «réalisme» dans la figuration de l'arbre renforce la volonté de créer un espace concret, à dimension humaine, qui retrouve, par le truchement des modèles néoclassiques composés sous les Macédoniens, une part de l'illusionisme hellénistique (42).

La flore est un élément peu étudié dans l'iconographie et la stylistique byzantine et pourtant son apport historique n'est pas négligeable et est loin d'être épuisé : son approche offre encore de nombreuses possibilités d'études et sans doute de découvertes.

Anne BOONEN.

(41) À titre d'exemple : Lectionnaire, *cod. 587m.* du Monastère de Dionysiou, Mont Athos, fol. 66r, 131v, 137r, 138r, 141v, 163v, 150r, dans PELEKANIDIS, CHRISTOU, TSIOUMIS et KADAS, *Athos-Manuscripts*, vol. I, fig. 226, 250, 253, 254, 255, 271 et 264.

(42) À titre d'exemple : Mosaïques de la Kariye Djami (1315-1320), dans UNDERWOOD, *Kariye Djami*, 2, pl. 98-102, 107, 110-112, 115, 129 et 138.

DIET : A COMPARISON OF FOOD CONSUMPTION BETWEEN SOME EASTERN AND WESTERN MONASTERIES IN THE 4TH-12TH CENTURIES

I would like to present the organisation of food economy and nourishment in some Eastern Byzantine monasteries, and make a comparison with what was going on in monasteries created in Western Europe during nearly the same period.

I have chosen three chronological periods :

I. 4th-6th centuries, on the basis of sources concerning anchorites and the first coenobites, and in particular, for the East, the first Rule of St. Pachomios, preserved in the works of Hieronymus Eusebius of Stridonium, of the early 6th century (1), the Rule of St. Benedict of Nursia and his successors for Western monasteries (2).

II. The end of the 8th and the beginning of the 9th centuries, the period of Theodoros of Studios using his works : *Orationes, Sermones, Descriptio Constitutionis* (3), for changes taking place

(1) *Monumenta Germaniae Historica* (henceforth *MGH*), *Patrologia Latina* (P.L.), ed. J. P. MIGNE, vol. 23, 1883 : *Eusebii Hieronimi Stridonensis Presbyter, Interpretatio Regulae Patris nostri Pachomii nominis Dei, qui fundavit a principio per mandatum Dei* (henceforth : *Regula Pachomii*), col. 67-88.

(2) MIGNE, P.L., vol. 66 : *S.P. Benedicti Regulae cum commentariis* (henceforth : *Benedicti Regulae*), col. 613-742 ; MIGNE, P.L., vol. 103, 1864 : *Sancti Benedicti Abbatis Aninensis Concordia Regularum, Concordia Regularum Patrum* (henceforth : *Benedicti Concordia Regularum*), col. 714 and col. 1111-1137.

(3) MIGNE, P.G. (*Patrologia Graeca*), vol. 99, 1860 ; *S. Theodorus Studites : Sermones*, col. 506-589 ; *Orationes*, col. 687 ; *Epistola*, col. 1194-1195 ; *Descriptio Constitutionis Monasterii Studii*, col. 1703-1720 ; *Oratio*, col. 866 (henceforth : *Sermones, Orationes, Epistola* or Letters, *Constitutiones, Oratio*).

in the Western monasteries, Benedict of Aniana and his predecessor Theodomar (4).

III. The 11th and 12th centuries, where I have compared an estimated value of the food ration resulting from the Byzantine sources, specifically the data of certain *Typika* (5), with the value of this ration calculated on the basis of documents, statutes, books of rules, from several Western monasteries (6).

I have chosen these sources and these problems for three periods when, it seems to me, turning points occurred, both in dietary habits and in the economic methods employed by the monasteries to obtain products or raw materials. This is related to certain changes in the functions and purposes of monasteries, and in particular, to attempt to increase their property and socio-economic and spiritual importance in a somewhat different sense in each of these periods.

The problem of the monks' diet and of its role in the monastic community is enormous, and the sources of information on the subject are abundant, from the 6th century on in particular. It is impossible to use and analyse them all in a short paper. I have therefore to make a certain choice, and to limit the scope of considerations. It seems to me, however, that the use of these documents, well known in fact, but usually analysed from a different point of view, will make it easier to decide about the direction of more detailed research in the future. For example, was monastic life, with its socio-economic assumptions, representative of the general development of social and economic conditions, or were

(4) Note 2 and MIGNE, P.L., vol. 103, 1864 : *S. Benedictus Abbas, Sedulius Scotus S. Benedicti Abbatis Ananiensis Vita* (henceforth : *Benedicti An. Vita*), col. 352-404 and col. 564-571.

(5) F. MIKLOSCH, T. MULLER, *Acta et Diplomatica Monasterii et Ecclesiae Orientis*, vol. II, Wien, 1887 ; *Typikon*, ed. DMITRIEVSKIJ, t. I, Kiev, 1895, pp. 656-702 ; S. J. JEANSELME, *Le régime des anachorètes et des moines byzantins*, in *2e Congrès d'Histoire de la Médecine*, Evreux, 1905 (quoted further : *Le régime*).

(6) *MGH, Legum*, vol. I, 1835 : *Constitutiones Aquisgranenses*, pp. 200-204 : *Regula Monachorum* ; *MGH, Aevi Carolinis*, vol. II, 1905, pp. 510-515 ; L. LEVILLAIN, *Statuts d'Adalhard*, in *Le Moyen Âge*, vol. I, pp. 356-358 ; D. M. GERMAIN, *L'histoire de l'abbaye de Notre-Dame de Soissons*, Paris, 1975 ; G. TESSIER, *Recueil des actes de Charles le Chauve*, vol. II, Paris, 1952, and others. Cf. Leo MOULIN, *L'Europe à table*, Elsevier Sequoia, Bruxelles, 1975. La cuisine des moines, pp. 71-76.

they ahead of their times? who, other than monks, played a leading role in organizing the monastic life, and why? Can the diet of monasteries increase our knowledge of the diet of the working masses? Source information about these latter is very scarce. There are many similar questions, I shall not take all these and many other aspects, into consideration. It would make the scope of this paper too broad. I will content myself with outlining the needs and the wants of the monastic community in their every day diet.

Unfortunately, I did not have access to numerous publications on the subject, especially the newer ones. I was unable for example to consult the work of Symeon Seth, *Traité des aliments*. Fortunately I had access to some Dumbarton Oaks publications, and to slightly older literature on the subject, where I found a body of very important information from a more general point of view (7). The case is the same for Western monasteries (8). Two authors, however, were particularly helpful for the Byzantine purpose : Evelyne Patlagean, with in the first place *Économie paysanne et féodalité byzantine*, and Peter Charanis, with *The Monk as an Element of Byzantine Society*, and *Some Aspects of Daily Life in Byzantium* ; similarly some articles by A. Kazhdan and D. J. Leroy (9). Very

(7) N. Baynes and L. Moss, *Byzantium, An Introduction to East Roman Civilisation*, Oxford, 1961 (Polish translation in 1964) ; Ch. Diehl, *Histoire de l'Empire byzantin*, Paris, 1929 ; L. Bréhier, *La civilisation byzantine*, Paris, 1950 ; E. Jeanselme et L. Œconomos, *Les œuvres d'assistance et hôpitaux byzantins au siècle des Comnènes*, in *1er Congrès international de l'Histoire de l'Art de guérir, 1920*, Anvers, 1922, pp. 3-20 ; L. Œconomos, *La vie religieuse dans l'Empire byzantin aux temps des Comnènes et des Anges*, Paris, 1918 ; E. Ashtor, *Essai sur l'alimentation des diverses classes sociales dans l'Orient médiéval*, in *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations* (*AESC*), no. 5, pp. 1017-1053.

(8) Note 6 and : I. Imbert, *Les hôpitaux et le droit canonique*, Paris, 1949 ; Ph. Grierson, *Trace Elements in Byzantine Copper Coins of the 6th and 7th Centuries*, in *Mélanges Walter Havernick, Dona Numismatica*, Hamburg, 1965, pp. 29-33 ; M. Rouche, *La faim à l'époque carolingienne. Essais sur quelques types de rations alimentaires*, in *Revue Historique*, 1973, fasc. 508, pp. 295-320, and other publications of this author ; the bibliography is to extensive to be quoted in full.

(9) E. Patlagean, *Économie paysane et féodalité byzantine*, in *AESC*, no. 6, 1975 ; Peter Charanis, *The Monk as an Element of Byzantine Society*, in *Dumbarton Oaks Papers*, no. 25, 1971, pp. 63-84 ; Idem, *Some Aspects of Daily Life in Byzantium*, in *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. VIII, no. 1/2, 1962-63, pp. 53-70 ; A. Kazhdan, *Two Notes on Byzantine Demography of the*

useful for the Western monastic diet restrictions was the study of Aline Rousselle, *Abstinence et continence dans les monastères de Gaule Méridionale à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen Âge* (10) This article is mainly based on Latin sources or, in the case of Coptic documents, on their French translation (11).

Before we move to the main topic, I would like to dwell a little on the importance attached to nutrition in all Rules or *Consuetudines*. The subject is not discussed exclusively from the point of view of needs, or of availability of given products. The whole question has a different, deeper sense, because it is tied up with two other and very important functions in the life of the monasteries : discipline of labour, and mortification, but applied in such a way as not to lower the physical capabilities of working monks nor to exceed norms of ascetism. It was mentioned by Theodoros of the Studios Monastery in the 8th century ; he stressed the need for a wholesome and rational preparation of food, simultaneously demanding the pattern of severe life in the community (12).

I.

Let us now turn our attention to the end of the 3rd century and to the beginning of the 4th, to Egyptian and Palestinian deserts. When St. Anthony, the famous hermit, left for the desert, he looked for a place where there were water, reeds and palms (13). He found it in the Faroumi oasis, about 3 days march from the nearest Arab

Eleventh and Twelfth Centuries, in *Byzantinische Forschungen, Internat. Zeitschrift für Byzantinistik*, Band VIII, Amsterdam, 1982, pp. 115-122 ; D. J. Leroy, *La vie quotidienne d'un moine Studite*, in *Irénikon*, t. XXVII, 1954, pp. 21-51 ; see also A. Guillou, *La civilisation byzantine*, Paris, 1974.

(10) In *Hommage à André Dupont, Études médiévales languedociennes*, Montpellier, 1974, pp. 239-254 ; see also notes 1-6.

(11) E. Molineau, *Histoire des monastères de la Basse-Égypte*, in *Annales du Musée Guimet*, vol. 25, Paris, 1894 (a French translation of Coptic sources).

(12) Theodorus Studites, *Orationes*, Migne, P.G., vol. 99, col. 689 : ... *θέλω ὑμᾶς ἐσθίειν καὶ πίνειν, ἀλλ' ἁρμοδίως καὶ θεοπρεπῶς καὶ σωστικῶς πρός τε δύναμιν τοῦ σώματος, διὰ τὰ πρὸς χρείαν κατεπείγοντα ἔργα...* And Pachomios : ... *negligentem coquinam ait : "Quod modo hoc facis?", Benedicti Regulae, De vita sancti Pachomii*, col. 671.

(13) E. Molineau, *op. cit.*, p. xix (le synaxaire de S. Antoine).

village. He was given bread by visiting pilgrims, and also baked it himself, twice a year, and dried it in the sun (14). He and other saintly anchorites also received gifts of barley flour (we know that they ate this kind of bread) (15), pulse and vegetables, in particular the widely known broad-beans and lentils, which were the staple food of the region. There might even be a piece of boiled meat in the pot for a great festivity (16), or some "ragout" boiled with broad beans (17). It is also mentioned that anchorites prepared some kind of mash of whear flour (*triticum spelta*, cultivated in this country) (18). Palms were an extremely important source of various raw materials and of food. All sources concerning coenobia and hermitages in the region mention palms as the trees necessary for life. In fact, a palm was a godsend for hermits, and later for coenobia. The core of the bole could be ground, after drying, into a flour similar to sago flour ; the fruit of the date palm, rich in sugar and fats, and containing certain qualities of proteins and vitamines A, B and B_2 could be eaten raw or, after drying, ground into a nutritive flour and used, mixed with barley flour for baking the so called desert bread. Pressed dates were used also for another bakery product, the date cake (19). The juice of the fruit and the sap from the cut bole were used for making date wine, called *aqua palmorum* in the sources (20). The palm was, therefore, essential for hermit or coenobit life, supplying also leaves and shoots for weaving baskets. Monks sold these or exchanged

(14) *Ibidem*, p. XIX.

(15) E. MOLINEAU, *op. cit., Apophtegmes sur S. Antoine*, p. 36 : "... en mangeant une mesure de pain d'orge" (French version).

(16) E. MOLINEAU, *op. cit.*, Vie de S. Macaire de Shiit, p. 150 : "... et l'higoumène dit au frère qui faisait du feu sous la chaudière où il y avait de la viande qui bouillait avec excès". The Life of St. Macarios written by St. Saparion seems to be authentic, see E. MOLINEAU, *op. cit.*, p. XXV.

(17) *Benedicti Regulae*, col. 621 : de Pachomianis ita loquitur Palladius, (*Hist. Lausiac.*, cap. 39) : *extremas carnium partes et comminuta olera*.

(18) E. MOLINEAU, *op. cit.*, Vie de S. Macaire d'Alexandrie, p. 256 : "Lorsque l'heure de manger arriva il mit de l'eau dans une marmite ... pendant qu'il entretenait le feu sous l'eau afin qu'elle bouillît ... une bouillie de froment doux".

(19) Z. PODBIELKOWSKI, *A Dictionary of Useful Plants* (in Polish), Warszawa, 1964, p. 55 : Date Palm (*Phoenix dactylifera*), p. 56 : desert bread and date cake.

(20) St. THEODORUS STUDITES, *Oratio* XII, P.G., 99, col. 866 : *Laudatio S. Arseni Anchoretae* (5th cent.) : ... *καὶ τὸ δὴ θαυμαστόν, ὅτι εἰ μὴ ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ οὐκ ἤλλασσεν τῶν βαΐων τὸ ὕδωρ*...

them for other products on the market later. Leaves were also used for thatching dug-outs or covering the entrance to caves (21). The sources mention also that anchorites drank buffalo milk, probably given them (22). Sources hint indirectly that they tended vegetable gardens, but it does not appear that they bred animals.

Fasting was one of the basic elements of the ascetic anchorites' life. Sources indicate that there were two kinds of fasts : one related more or less to the ecclesiastical year, *i.e.* for certain definite periods anchorites ate only bread and drank water. Other modalities of fasting were individually adopted, *e.g.* on one day no food was taken during the day, the only meal being eaten in the evening (23).

This form of monastic life, that of anchorites living in seclusion, or men – sometimes women also – forming, in the desert, groups of self-supporting individual monks, very soon ceased to answer to the needs of the Church. This was the reason, I take it, why, as early as the middle of the 4th and the beginning of the 5th century, the first organised coenobia made their appearance. At the same time the first rule was established by St. Pachomios. This Rule was written down later by one of the Fathers of the Church, St. Hieronimus Eusebius, in the first half of the 5th century (24). It has also been preserved, with the life of Pachomios, by several later authors (6th century) (25) ; together they supply very interesting information

(21) E. MOLINEAU, *op. cit.*, La Vie des saints Maxime et Domèce, p. 297 : "qui prenait leur travail manuel (tressage des corbeilles) et leur apportait un peu de pain" ; *Vie de Jean Kolobos* (4th-5th cent.), pp. 371-372 : "notre saint père ... porta quelques corbeilles en Égypte pour les échanger contre quelques pains pour lui ... il eût rempli une corbeille de montagne de pains avec le prix des corbeilles" ; *Vie de S. Macaire de Shiit*, p. 86 : "il leur faisait creuser des cavernes dans le rocher qu'ils couvraient des palmes, des rameaux et des roseaux du ouady" ; *S. Macaire de Shiit*, p. XXXVII : "et lorsqu'il fut couché sur la natte, selon sa coutume".

(22) E. MOLINEAU, *op. cit.*, Vie de S. Macaire d'Alexandrie, p. 235 : "Macaire, lève-toi, va à la bufflonne, bois du lait, prends des forces et marche à la cellule".

(23) E. MOLINEAU, *op. cit.*, Vie de S. Macaire, p. 167 : "le jeûne convenable c'est (de jeûner) jusqu'à la neuvième heure : celui qui fera plus recevra salaire en plus".

(24) See note 1, and also P.L., vol. XXVII, col. 647 and 687 : *Hieronimi interpretatio Chronicae Eusebii Pamphili* ; see also D. F. LEROY, *La vie quotidienne*, p. 23, note 2.

(25) PALLADIUS, *Historia Lausiaca* (363-431) and CASSIANUS, *De Institutiis cenobitiis* (*ca.* 350-432).

about the organisation and economic life of coenobia divided into groups of several dozen persons, living not in dug-outs or individual huts but in structures large enough to house a small community (26).

In 29 out of 142 articles Pachomios reviews in detail the daily life of the monks. A detailed division of labour was already present in the 4th century in these communities subjected to a severe monastic discipline. Analysing all the prescriptions and interdictions concerning various branches of the economy of this oldest community for which we have information, we learn about the basis of its diet. They have a vegetable garden in which they cultivate the most necessary vegetables (27) ; they have an orchard with fruit trees (28) and cultivate palms, these last being supervised with great care by the *praepositus* himself (29) ; they work in the fields, were wheat is grown, and even have a vineyard (30). There are also shepherds (31) and cattle drivers (32), which indicates a developed animal husbandry.

It does not seem likely that all they produced was consumed in the monastery, or, conversely, that the coenobia were fully self sufficient. The stringent command to surrender all raw products brought as gifts by the faithful families, to the *dispensator* or to the *praepositus* (33) testify that these gifts and donations constituted an important element in the life of the community. Similar prescrip-

(26) H. DELEHAYE, *La vie monastique à Byzance*, in *Byzantium*, ed. S. BAYNES and L. Moss, pp. 128 and 131 (Polish translation) ; see also P. CHARANIS, *The Monk as an Element of Byzantine Society, op. cit.*, pp. 67-68 : the author thinks that in the majority of monasteries of the 6th century there were no more than 150 monks ; we may bear in mind also St. Basil's opinion, that monastic communities should not be very numerous, and that Pachomios' monastery was already much too big (after H. DELEHAYE, p. 131).

(27) *Regula Pachomii*, P.L.n, 23, art. LXXIII, p. 76 : *Nullus de horto tollat olera, nisi ab hortulano acceperit.*

(28) *Ibid.*, art. LXXVIII : *sub arbora poma cecidisse.*

(29) *Ibid.*, art. LXXVII : *constitutio : super palmos est non comedet de fructibus* ; art. LXXVIII : *Si iussi fuerint palmarum fructus colligere, praepositus colligentium dabit.*

(30) *Ibid.*, art. LXXV : *nullus uvas aut spicas adhuc immaturatas comedere audeat.*

(31) *Ibid.*, art. CVIII.

(32) *Ibid.*

(33) *Ibid.*, art. LII and art. LIV.

tions and interdictions concerned their own crops, palm products in particular, and, above all, dates, which receive more attention than any other form of vegetable produce in the Rule (34). Of donated products, only fruit could be immediately consumed, and that only in part. The rest had to be given to the sick and the weak monks (35). The consumption of gifts in the form of produce suitable for eating with bread (36) was absolutely forbidden ; such were probably foodstuffs used for the preparation of mash, soups or certain dishes served raw with oil.

Bread played the basic role, among both anchorites and coenobites. It was of several kinds : bread prepared with leaven – its preparation is described in the Rule of Pachomius – ; bread dried in the sun to prepare "biscuits" (37), something like the Finnish bread dried under the ceiling in warm kitchens ; another bread made of mixed barley and date flour, and finally, the date cake. There were also small loaves, specially prepared for those who undertook individual fasting (38).

We do not encounter yet any details concerning weight and quantity to be eaten daily. The detailed regulation of daily level of consumption of food and drink appears in the sources only later.

The description of preparing leavened bread, mentioned above, given in the Rule of Pachomius is, as far as I know, the oldest one we have ; it is interesting as an illustration that is probably representative of the whole system of interplay between practical measures and their religious, or possibly even magical, significance, which is common to other contemporary, and even much later

(34) *Ibid.*, art. LXXVII.

(35) *Ibid.*, art. LII : *si vero sint tragematia vel poma dabit ei janitor ex his comedere quae poterit, et caetera ad cellam languenti deportabit.*

(36) *Ibid.*, art. LXV : *quae, si talia fuerint ut cum pane vescenda sint nihil eorum is cui allata sunt, accipiet, sed cuncta ad locum aegrogantium deferentur.*

(37) E. MOLINEAU, *op. cit.*, Synaxaire de S. Antoine, p. XIX : "il boulangeait lui-même son pain deux fois par an et le faisait sécher au soleil". The name of *panis biscoctum, subcinerarius* or *paximatae* appear often in the sources and *Regulae*, see *Benedicti Regulae*, col. 630.

(38) *Regula Pachomii*, art. LXXX : *De parvulis panibus, cui donatur domorum praepositis, ut his eos distribuant, qui nolunt in commune vesci cum caeteris et quasi majori abstinentiae se dedicant.* These small loaves are very well known in other Rules from the 6th and 7th centuries.

monastic and not only monastic communities: "... While they sprinkled the flour with water and mingled the leaven, no one might speak to another. In the morning, while the bread was being borne on planks to the oven, silence had to be observed, and, so long as this job was not finished, psalms and prayers could not be sung... If something had to be communicated very urgently, they might not speak, only make sign to those who could transmit the information. Monks designated to knead the dough might not remain in the place where the bread was being baked, except those who were to supervise the baking – nobody else..." (39). Completely similar behaviour during the baking of bread is reported by ethnographic sources for contemporary rural civilisations; here, the explanation given is that draughts and loud noises may prevent the bread rising, or may even make it fall (40). The author of the Rule is concerned with preserving discipline among the monks working in the bakery, from both the material and the spiritual point of view.

The list of foodstuffs which is given us by Pachomius should be completed from 5th and 6th century sources describing the food of anchorites and coenobites. We learn, for example, explicitly, that the monks from the first coenobia fed on *leguminibus et oleribus quae sale solo condiuntur...* (41). *Porrum, lapsana, sal fritum, olivae, pisculi minuti, quos illi vocant maeindra...* (42). *Panes, olera agrestia, legumina allia, herbasque minutas oleo et aceto conditas...* (43). The last item comes from a 6th century chronicle, dealing with St. Pachomius' monastery.

(39) *Ibid.*, art. CXVI : *Quando farinam conspergunt aqua et marsam subigunt, nemo loquatur alteri. Mane quoque quando tabulis ad furnum vel ad clibanos deportant panes, simile habebant silentium et tantum de Psalmis et de Scriptura aliquid decantabunt, donec opus impleatur... Si quid necessarium habuerit, non loquentur sed signum dabant his qui possunt affere, quibus indigent... Quando ad miscendam farinam vocati fuerint, nullus resideat in loco panes coquentium, exceptis his qui coctioni sufficient et quibus est, nemo residebit.* I suppose that this manner of baking bread becomes a custom in all monasteries.

(40) B. KUŹMIŃSKI, *A Hundred Centuries of Bread* (in Polish), Warszawa, 1968, pp. 256-257.

(41) *S. Benedicti Regulae*, col. 621 : *S. Hieronymus de cenobitiis Aegiptiis loquens.*

(42) *Ibid.*, col. 621 : *Similiter de Aegiptiis monachis disserens Cassianus* (lib. IV, cap. 22).

(43) *Ibid.*, col. 621 : *De Pachomianis ita loquitur Palladius* (*Lausiac.*, cap. 39).

How were all these foodstuffs prepared? Alas, we find no detailed recipes in the sources, yet even the meagre scattering of information there is gives us some idea.

A kind of soup or mash was made with "soft" wheat flour (*triticum spelta*?) (44). Among vegetables (*olera*), the following are mentioned in the Rule : leeks, garlic (or onion), and some kind of finely cut or crushed vegetable difficult to define at present (45). The sources indicate that they were prepared with salt and vinegar, sometimes with oil, perhaps a kind of salad, eaten raw (46). Later recipes mention a dish of raw vegetables. There is also an expression, *herba minuta*, used in the sources which may denote green corn, various fresh green vegetables, shoots or at last local herbs found growing wild and used as aromatic condiments, as for example marjoram and anise, very common there.

Pulse food (*legumina* in Latin, also beans and peas and other) was a very important base of many dishes in the monks' diet (and not only that of monks). As we know from other sources, broad beans, lentils and peas were planted in Egypt, Palestine and all over Europe from time immemorial. We know this thanks to archaeological excavations. The wide area over which the various pulse vegetables are found and their nutritive value must account for the role they play in the monastic diet, from East to West and from North to South. They are all named individually in the sources of a slightly later period. An annalist of these times, Hildemarus, quoting the Old Testament, notes that the dish frequently mentioned under the name of *pulmentum* was prepared with lentils (47). According to later Eastern and Western monastic sources, similar dishes were prepared of broad beans, vetches peas, etc. We know already that anchorites and Pachomius' coenobites added flour or small pieces of

(44) See note 18.

(45) *Comminuta olera* – perhaps potherbs, as marjoram or garden thyme, very common in North Africa.

(46) See *S. Benedicti Regulae*, col. 626 : *quid vero per nascentia leguminum hic intelligat S. Pater, docent commentatores* ; SMARAGDUS : *Leguminum ... nascentia ... intelliguntur germina, quae cum aceto vel aliis fructibus composite ad comedendum sunt apta*. Later, from the 5th century, the *tertium ferculum* is always *crudum*.

(47) *Ibid.*, col. 620 : the explication from Hildemar.

meat (ragout), only at festive times of course [48]. Wild vegetables (*olera agrestia*) [49] were also eaten. The sources mention two names only : leaves of "djarumbo" (?) and *lapsana* described by Plinius as *olus silvestre* [50] ; du Cange explains it in the following way : *Herba sale condita qua Aegiptii Monachi vescebantur* [51]. Presumably it was wholesome and easy to obtain because it is mentioned several times.

Olive oil was used for seasoning dishes, and not for frying [52]. Olives were probably eaten raw. The monks' diet also included cheese, buffalo milk, and finally small salted fish made into a thick soup, referred to in the sources as *liquamen de pisciculis* [53]. Later, Theodore of Studios uses an expression – *ἁλμαία εἰς τὰ σκουτέλλια* – whose Latin equivalent is *salsamentum in scutellis* [54]. I suppose that this dish made with crushed small fish heavily salted and seasoned with vinagar, and perhaps with oil, must be the same as *garum*, made of the same ingredients and very well known in the Middle Ages.

In the economy of the first coenobium created by Pachomios we find orchards and "palm gardens" [55]. A description of fruit and

(48) *Ibid.* : *in hoc loco pulmentum coctum dictum est quod de oleribus de caseo, de ovis, de farina*. The note about the preparation with small pieces of meat is in another Rule from the beginning of the 7th century : *in diebus vero sanctis cum oleribus levissimarum cernium alimenta* ; with flour note *Regulae Magistri*, a collection of regulations from the beginning of the 6th or 7th century. See *Benedicti Concordia Regularum*, col. 1118 and 1122 ; I think it could also have been a way of preparing food in the kitchen of the coenobia.

(49) See note 43.

(50) E. MOLINEAU, *op. cit.*, Vie de S. Macaire d'Alexandria : "chaque dimanche il prenait quelques feuilles de *djarumbo* (?), pour les manger". I could not find the exact meaning of *djarumbo* ; for *lapsana*, see the explanation in PLINIUS, *Hist. Nat.*, lib. 20, cap. 9.

(51) Mentioned by CASSIANUS, lib. 4, caps. 11 and 22.

(52) THEODORUS STUDITES, *Constitutiones*, col. 1716 : *τὸ μὲν λάχανον μετὰ ἐλαίου, τὸ δὲ ὀσπρίον ἄνευ ἐλαίου*.

(53) E. MOLINEAU, *op. cit.*, Vie de S. Macaire d'Alexandrie, p. 235 ; the cheese mentioned by PALLADIUS, *op. cit.* ; DU CANGE, *ex Isidori*, lib. 20, cap. 3 : *liquamen proprie dicitur piscium, quod soluti in salsamentum pisciculi* ; *Regula Pachomii*, art. XLVI : *Liquamen de piscibus*.

(54) THEODORUS STUDITES, *Constitutiones*, col. 1716.

(55) *Regula Pachomii, op. cit.*, art. LXXVII and LXXVIII : *palmarum fructus ... superpalmos*, as palm-tree garden.

date gathering suggests that delivery to the fruit store was closely supervised (56). They may have been important as exchange goods, for other more essential produce, or preserved for special occasions, such as the major feasts or visits of celebrities.

Animal products for the most part were sold or exchanged at market – the monks used in their kitchen only some milk cheese and, from time to time, a little meat. The animals were used also for draught. This is probably the reason why there is a diversification into *babulcus* and *armentarius* – that is driver and shepherd – in Pachomian Rule (57).

The situation was similar in the case of wine. Unmixed wine was absolutely forbidden, even more strictly than in other monasteries later. Yet drinking wine mixed with water was admissible even among anchorites (58); in the Pachomian coenobium wine was served only to sick and weak monks. It was also used in the liturgy; only grape wine could be utilised in celebrating holy Mass. However, there were still very few ordained priests in coenobitic communities established by Pachomius, and the demand for wine to be used in the liturgy was negligible (59). There were also probably very few monks accepted as sick or weak, and we must suppose that either the vineyards were very small or that the excess wine was sold or exchanged in the market.

Pachomios, wishing to ensure observance of the Rule whatever the circumstances, envisaged various situations in which the monks might find themselves, both in the monastery and outside of it, and gave, in particular, detailed instructions for sustaining themselves.

(56) *Regula Pachomii*, art. LXXVIII ; see also P.L., vol. 66, col. 626 : *Pomorum nomina intelligit omnia fructus genus, quod ex arboribus aut ex herbis nasci solet* ; and *ibid., Bernardus Casinensis* : ... *quae nascuntur de arboribus aut de herba poma dicuntur.*

(57) *Regula Pachomii*, art. CVIII.

(58) *Regula Pachomii*, art. XLV : *Vinum et liquamen absque loco aegrotantium nullus contingat* ; E. MOLINEAU, *op. cit.*, Apopthegmes sur S. Antoine, p. 23 : "Bois un peu de vin, ne t'enivre pas de vin ... en buvant une mesure d'eau troublée" (perhaps with wine?) ; in other sources a special word is used for wine undiluted with water : *merum*, MIGNE, P.L., vol. 103, col. 1120 ; *Ex Regula Scti Aureliani*, cap. 50, par. VIII.

(59) Pachomios was not a priest, nor did he wish his monks to become priests ; however he admitted a few in the monastery. K. RADÓNSKI, *The Saints and the Blessed of the Catholic Church* (in Polish), Lublin, 1947, p. 361.

When a monk finds himself outside the monastery, he should eat only such food as he is allowed to eat in the monastery, and to which he is accustomed. Only in case of sickness is he allowed to eat of everything, and *in abundantia* (60). In the coenobium, a monk in good health may eat only food prepared in the monastery kitchen, drink what is customary in the monastery, and that only in the refectory, at an appointed time, neither earlier, nor later. These admonitions, obligations and prohibitions are repeated in various later Rules. It is not known how the superiors controlled the behaviour of monks outside monasteries, but the organisational ability of St. Pachomios, the first creator of coenobitic community, compels our admiration.

It is a fact that these first Rules were taken as a model by founders of new monastic communities, both in Byzantium and in Western Europe. New Rules multiplied during the 5th, 6th and 7th centuries, and it is not difficult to see behind them the archetype we have discussed. Some of them refer to it expressly (61). Some introduced even stricter prohibitions and rules of behaviour. Many introduced a greater diversity in the monastic diet, allowing more frequent consumption of meat or of fish.

I would like to introduce briefly the Rule laid down by the greatest founder of monastic life in the West. The early 6th century St. Benedict of Nursia and Monte Cassino, where he established his first monastery.

I have made a detailed analysis of the Benedictine diet elsewhere, here I propose only to show the most important resemblances and some differences between these two Rules.

Recommending physical labour as a pious exercise which, in his opinion, should be included, together with prayers, in the daily routine duties, St. Benedict prescribed two meals a day, each to be composed of two courses of cooked food completed by fresh fruit or a dish of raw vegetables or shoots of pod vegetables, called *legumina nascentia*, eaten raw and seasoned with salt, oil and vinegar (62). He also, for the first time, regulated the bread consumption, allowing

(60) *Regula Pachomii*, art. XLVI.

(61) See for example *Benedicti Concordia Regularum*, col. 1111 and others.

(62) *Benedicti Concordia Regularum*, col. 111, cap. XLVIII : *De mensura ciborum* : *Ex Regula Scti Benedicti* (De Monte Cassino in the 6th century).

1 pound *per capita* daily, probably the Roman pound, equal at this date, to 327 gr., or a bigger, monastic pound, corresponding to the weight found in Monte Cassino (*ca.* 500 gr.), the *panis libra* (63). He forbade explicitly the consumption of quadrupeds (64), allowing poulty to sick and weak monks, and to all on the principal feast days.

In establishing the monks' diet St. Benedict was guided not only by the older Rules, but also by the recommendations of well known ancient physicians ; this testifies to the wide range of his knowledge. On the authority, for example, of Hippocrates or of Cornelius Celsus, he recommends eating more frequently, in smaller quantities, in summer, and in winter vice versa, once or twice a day, but more copiously (65).

We may assume, therefore, that the later reformers generally took the earlier Eastern Rules as pattern, but each of them added or changed something, especially in the field of diet. The first question was, what should be considered hard work, and what diet enabled a man to cope with his various and exacting duties, as men became increasingly aware of the relationship between performance of work and proper nourishment. A very important question was discussed : are the long services and prayers, especially at night, to be counted as hard work? This kind of question did not appear in the Pachomian Rule. Bernard, one of the successors of St. Benedict of Nursia in Monte Cassino, included in "hard work", along with employment in the fields and in the gardens, prayers *in solemnibus diebus* (66). Monks performing any of these tasks were entitled not

(63) Ph. GRIERSON, *op. cit.*, says, that at this date there were 327 gr. to the pound (pp. 501 ff.) and that it changed during the years ; but at the time of the Council of Aix (816) the pound accepted by the Council weighed about 440 gr., less than the Benedictine pound found in Monte Cassino – about 500 gr., with the inscription *panis libra* ; see *Benedicti Regulae*, vol. 66, col. 628-629. The Roman pound was calculated by E. SCHILBACH, *Byzantinische Metrologie*, 1969, as 327 gr. ; M. ROUCHE, *op. cit.*, calculated his medieval pound in Western Europe as GRIERSON, and accepted for the 9th century the weight of 440 gr., p. 304 ; see also note 94.

(64) *Benedicti Concordia Regularum*, col. 1116 : *Carnium vero quadrupedum omnino ab omnibus abstineatur.*

(65) *Benedicti Concordia Regularum*, col. 1137.

(66) MIGNE, P.L., vol. 66, col. 632.

to two, but to three courses of cooked food and the fourth of raw, as well as to *hemina* of wine *per capita* daily (between 300-500 gr.?) (67).

II. The Beginning of the 9th Century

A great reformer of monastic life, a dauntless defender of the veneration of holy images and the freedom of the Church, so often endangered by Byzantine emperors, Theodore of Studios appeared in Byzantium at the turn of the 8th and 9th centuries. His writings exerted an unusual impact, creating the basis for a reform of the monasteries in the East, that reached as far as Wallachia and Russia (68). He payed much attention to the nutrition of monks in his writings. Remarks on the subject can be found in various works of this famous Byzantine monk : in, *e.g. Περὶ νηστείας, καὶ ὅτι τοῦ ἀληθινοῦ καὶ ὑποτακτικοῦ ἀληθὴς νηστεία ἐστιν ἡ ἐκκοπὴ τοῦ οἰκείου θελήματος* (*De jejunio et quemadmodum veri et morigeri subditi verum jejunium sit propriae voluntatis excisio sive abnegatio*), in the *Sermones*, some of which concern fasting and its beneficial results, especially in subjugating passions, in the *Orationes*, as for example *In diversitate ciborum cavendum et de temperantia*, or in his letters (69). But most important for our purposes is the Latin translation known as *Descriptio Constitutionis Monasterii Studii* (70), where, besides instructions concerning prayers, the singing of psalms at various hours depending on the character of the day – ordinary or feast day – and also penalties for insubordination, we can find further prescriptions on nutrition (*e.g., ... sunt etiam apud nos loci quidam separati, in quibus inobedientes et contumaces includuntur, arido victu nutriti, atque ita virtutem edocti...*) (71).

A fragment of the *Constitutiones* entitled *De ciborum et potuum quantitate et qualitate et decente in mensis ordine* (72) permits us to

(67) *Ibid.*, vol. 103, col. 1111 and 1129-1130.

(68) Theodoros Studites (born *ca.* 759 - died 826). He was one of the most important reformers of monastic life, and a famous defender of the holy images ; see D. J. Leroy, *La vie quotidienne, op. cit.*, pp. 24-26, where the author described the Theodoros writings' influence.

(69) See note 3.

(70) See note 3 ; also the opinion of D. J. Leroy, *op. cit.*, pp. 22-23.

(71) Theodoros Studites, *Constitutiones*, col. 1714.

(72) *Ibid.*, col. 1714, par. 29.

conclude that there is a much greater choice of foodstuffs and dishes than mentioned in the previous sources, and in particular that there are new culinary combinations. We have a fair idea of the quantities allocated to each brother for *prandium* and *coena*, or *vesperum*, although it is still impossible to make even the most approximate estimation of the caloric or biological value of even the basic products. This will become possible only after *Typica* appear at the end of the 11th century. Theodore of Studios works the monks' diet out in detail to correspond with the liturgical year : from Easter to All Saints day the monks could partake twice a day of the following dishes : bread, boiled green vegetables (spinach), as well as a stew of pulse with oil, or thick soups made from fish, cheese or eggs ; three mugs of wine with water were allowed, as results from the text. If there were any remains from the noon meal, they were to be served in the evening, with two mugs only of drink. If nothing remained another dish made of the same ingredients would be served.

On the eve of calendar holidays one meal was to be served, as for example on the eve of All Saints day. Fish, cheese and eggs were forbidden on these days and the only meal was to be composed of two dishes : one of green vegetables, and the other of pulse vegetables without oil ; two mugs twice a day were allowed of a brew probably made with herbs and known from the sources (73). Meals during Lent, a very important element in shaping the spiritual life in monastic discipline, are described in detail. Only one meal a day, in the afternoon (about 3 p.m.) was allowed.

Meals were diversified according to the weeks of Lent : the first and the fourth week – cooked lentils and salt fish soup without oil, as well as five dried figs, and if possible, chestnuts, cooked pears and Damascus plums ; during the second, third, fifth and sixth week : one dish of cooked salt fish and, instead of pulse, a dish with crushed nuts ; figs and other fruit are prohibited during these weeks (74). The recipe for a Lent drink survives : ... "During Lent we drink a mixture of pepper, caraway and anise, except the sick and the oid..." (75). The herbs with which this drink is prepared by infusion in warm water, possess, according to specialists, stimula-

(73) *Ibid.*
(74) *Ibid.*, col. 1715, par. 30 and 31.
(75) *Ibid.*

ting and invigorating properties [76]. This was necessary over a period when little was eaten, because of Lent, and when the expiatory prayers lasted longer.

The diets presented here, for both normal and fast days permit us to draw certain conclusions on methods of preparing these dishes. Oil was still used only as an addition to various dishes, mashes, broth, vegetables, "purée" or soups. We know a recipe for bread soup preserved in a late (12th century) source from the monastery of the Kosmosoteira, but very probably much older ; it involves the adding of oil, three times, "drop by drop", to a brew of onions and fragrant herbs which was then poured over bread [77]. Fruit were eaten raw, boiled or dried. Various kinds of fruit are mentioned : fresh and dried figs, chestnuts, pears, Damascus plums, nuts and dates. Cooked dishes were prepared of green vegetables, pulse vegetables, also of cheese or eggs, of salted fish, all prepared with flour, with small pieces of meat added on holy days [78]. Theodore reinstalled animal rearing in the monastery of Studios ; this was forbidden in Saccudion by the founder, Plato, Theodore's teacher and uncle, because of the presence of cows (as female) [79]. In the case of Studios, we know that shepherds were employed [80].

Much attention is given to the consumption of wine : "And as for wine, even if it is given to drink, let it be for a slight restorative and on feast days, or when engaged in extremely ardous tasks, or for the sick or the weak or those who are on a journey. For in other circumstances just one cup may be taken, or, at very most, two" [81].

(76) S. J. JEANSELME, *Le régime*, pp. 1-28 ; see also, *The Dictionary of Useful Plants, op. cit.*, under the keywords.

(77) The *Typicon* of the Kosmosoteira Monastery (1152) ; S. J. JEANSEKME, *Le régime* (translation).

(78) *Ex Regula Magistri*, a compilation in a manuscript Codex from the ancient Corbea Library ... *sine auctoris nomine ... inter quae omnia fere capita regulae sancti Benedicti* (of Monte Cassino) ; the exact date of the manuscript is unknown (6th-7th century?), P.L., vol. 103, col. 1122 : *leguminibus vel oleribus conferta, seu farinae qualibet conspersione*. See also note 48.

(79) H. DELEHAYE, *op. cit.*, p. 137 (Polish translation).

(80) H. EVERT-KAPPESOWA, *Stories from Konstantinopolis* (in Polish), Warszawa, 1964 : Theodoros Studites, p. 105 ; see also THEODOROS STUDITES, *Constitutiones*, col. 1734.

(81) THEODOROS STUDITES, *Orationes*, col. 687 : I. *In diversitate ciborum cavendum et de temperantia.*

The drinking of wine is not, therefore condemned, as with Pachomios, only surrounded by restrictions.

Theodore explains why he is introducing limitations on food and drink : "It does not mean I want to estrange you from the consumption of food, but you must remember, oh my sons, to abstain, as the Apostle says, from the superflous, and eat only what is necessary and I permit you : I wish you to eat and drink, but modestly, to please God, and to have health and strength to accomplish the necessary tasks" (82). This is a reasonable approach for a spiritual leader but also for a good husbandman, aware that excessive fasting and penances do not favour good work, which was also a duty for any monk. It seems that Pachomios too was aware of this, but he was still too closely involved in the life of anchorites and hermits to disregard their example completely.

As we see, the *Constitutiones* I have quoted are much more developed than the Rule of St. Pachomios. But Theodore, that severe reformer of monastic life, although he understood the need for better nutrition, envisaged the deprivation of specific dishes as a penance attached to certain competencies and occupations, for the division of labour was already highly developed in this vast monastic economy. Special *Poenae monasteriales* are foreseen for monks working in different places, as we learn from the *De Cellario, De Coquo, De Sutore, De Calligrapho, De Ostiario, De Lucenario, De Curatore, De Hortulano, De Vinitore, De Oratore, De Pistore, De Fabro* (83). These items bring home to us the size and the self-sufficiency of the monastery. There are also general penances applicable to any and all of its inhabitants, *e.g.* : "Anyone who without necessity, comes to table before the others, is deprived of wine for three days executing in the same time one hundred *metaneas*" (84).

As we can see, the problem of nutrition and the monastic diet are still closely band up with the whole life of the monks, with spiritual discipline, with controlling the appetites and, at the same time, with the need to give these hard-working men proper nourishment. Several centuries later, especially in Western Europe, during the

(82) *Ibid.*
(83) THEODOROS STUDITES, *Poenae Monasteriales*, col. 1734.
(84) *Ibid.*, col. 1754.

12th and 13th centuries, these restrictions concerning food were considerably eased, apart from some ascetic communities, in practice anyway. But Theodore, although lenient in comparison with his predecessor and master, Plato of Saccudion, reigned over his community with a hand of iron, reaching several hundred monks during his lifetime, knowing at the same time what must be allowed his subordinates, in order to have good workers and obedient monks.

At the time when Theodore was reviving monasticism in Byzantium and other eastern countries, St. Benedict of Aniana and Theodomar, two reformers of Western monasteries, were active in the West. It was they, who, being of the opinion that the prescriptions concerning diet in the Rule of Benedict of Nursia were too severe, pressed Charlemagne and later the Synod of bishops (816) [85], to agree to modification of the daily diet. Their concern was related to an increasing stress laid on the obligation of physical labour, and also to the long hours of prayers and psalms : "... Our Holy Father commanded two cooked dishes to be eaten every day in refectory and a third one of raw pulse sodded with water... We however, through the authority of our office, allow for the consumption of three cooked dishes every day, except Wednesday and Friday, when only two cooked dishes may be eaten" [86].

While Theodomar and Benedict were proposing to increase the number of courses, the Rule and *Constitutiones* of Theodore brought increased severity to the Studios monastery in Byzantium. There is no mention in the sources that Benedict and Theodore knew or had heard of each other. If they had, it would be reflected in Benedict's writings for he quoted those rules that gave him inspiration, mentioning especially Pachomios as well as many others [87]. The explanation lies, probably, in the fact that they lived at nearly the same period, with no possibility to meet each other ; even if

(85) See note 6.

(86) P.L., vol. 66, col. 1617 : *Testimonio ... in epistola Theodomari ad Carolum Magnum.*

(87) *Benedicti Regulae*, col. 621 ; *Benedicti Concordia Regularum* : *Ex Regula Scti Aureliani*, col. 1119-1120 and 1142-1143 ; *Ex Regula Scti Basilii*, col. 1197, etc.

Theodore's rule was apparently written down sooner [88], it was still unknown in Western Europe.

III. Comparison of Calculated "Ration" (9th, 11th, 12th Centuries)

Relatively basic changes start to develop, slowly, in organization of the monastic economy, in the obtaining and consumption of foodstuffs; both in the West and in the East, beginning about the time of Benedict of Aniana and Theodore of Studios. The years 780-1200 have been called by Peter Charanis, not without reason, "the golden age of monasticism in Byzantium" [89]. The number of monasteries increases rapidly from the middle of the 9th century on. The number of sources concerning monastic communities goes up sharply in both Byzantium and the Western Europe. The new monasteries possessed *constitutiones*, statutes, registers [90]. Some time later, in the 11th century, *Typica* appeared in Byzantium, issued for monasteries by their founders, in the new sense of the princes and magnates who endowed them, they gave emperors a closer view of the food economy of monks. We may then attempt to make a rough estimate of daily rations (bread, vegetables, fats, cheese, wine), for several monasteries in the West and the East. A prominent French researcher, Michel Rouche, tried to calculate it for a dozen Benedictine monasteries of the 11th century. It seems to me, however, that only three of them have sufficient documentation to allow an estimate of their daily ration.

I choose the following three monasteries : St.-Germain-des-Prés of 829, St.-Denis of 832 and a female convent of 858 – Notre-Dame-

(88) Theodoros went to Studios from Saccudion in 798, and he began to reorganise this declining monastery ; this, or some years earlier, must also be the date when he composed the rules governing every day employment for the monks in the monastery, household, the famous school and the hospital.

(89) P. Charanis, *The Monk as an Element of Byzantine Society, op. cit.*, p. 66 ; it is also interesting to note to what point the knowledge of Greek had been developed in Western Europe, not only in South Italy ; see the new point of view in Bernice M. Kuczyński, *The Knowledge of Greek in Medieval Europe*, in *Byzantine Studies Conference*, 1975, Abstracts, p. 8.

(90) See note 6 ; also a number of monastic Regulations from the 6th century, and especially in the 8th and 9th centuries, see Migne, P.L., vol. 23, 66, 103 etc.

de-Soissons (91). A similar pattern of daily rations can also be calculated on the basis of the *Typica* for the following 11th and 12th centuries Byzantine monasteries : the foundation endowed by Michael Attaliates in 1077 ; the group of nuns entrusted with guarding the tomb of Empress Irene Ducas (1118) ; the hospital and asylum for the old at the Pantocrator monastery (1136), to mention only the oldest ones (92).

I presented conversion tables and methods of calculation in another work published by my Institute in Poland in 1979. Methods for converting the weights and measures of the period to those used at present are also to be found there (93). I was aided in this task by specialised works, but I also used the results of my own studies.

Weights and measures quoted in Byzantine *Typica* required much less theoretical consideration, as numerous measures are preserved in museums (the *modius*, for example, often mentioned in sources as "monastic" or "marine"), and it was easy to compare capacities or weights. Similarly, original weights are preserved, and specially the pound weight, one base on the Roman pound in the 4th-5th centuries (about 327 gr.), the other, the so-called Benedictine pound, about 500 gr. (94). As far as the French weights are concerned I have made use of my French colleagues findings, those of Michel Rouche in particular (95).

(91) See note 6, and M. ROUCHE, *La faim à l'époque carolingienne, op. cit.* ; see also M. DEMBIŃSKA, *Les rations quotidiennes alimentaires en Europe aux IXe-XVIe siècles* (in Polish with French summary), in *Studia i Materiały z Historii Kultury Materialnej*, vol. LII, Ossolineum, 1979, pp. 7-114.

(92) See notes 5 and 7 ; also M. DEMBIŃSKA, *Les rations alimentaires, op. cit.*, pp. 32-44 ; H. DELEHAYE, *The Monastic Life*, in MOSS and BAYNES, *op. cit.*, pp. 138-142.

(93) M. DEMBIŃSKA, *Les rations, op. cit.*, pp. 20 and 30-31.

(94) M. DEMBIŃSKA, *ibid.*, pp. 31-32 ; E. SCHILBACH, *Byzantinische Metrologie, op. cit.* ; S. J. JEANSELME, *Le régime*, p. 20 ; A. KAZHDAN, *Two Notes on Byzantine Demography, op. cit.*, p. 118 ; the different weights proposed are close one to the other, for example : according to Schilbach the annonary modios weighs 8544 gr., in my opinion about 8750 gr. ; the Roman pound in the opinion of Schilbach weighs 320 gr., in mine and others 327 gr. ; the Benedictine pound found in Monte Cassino, especially for bread, is between 440 and 530 gr. ; nothing can be exact in these calculations, but it gives a sense of proportion.

(95) M. ROUCHE, *op. cit.*, p. 304 ; see also B. GUÉRARD, *Polyptique de l'Abbé Irminon*, Paris, 1836, pp. 183 ff. ; *Gesta Abbatum Fontallensis*, ed. Dom LOHIER et LAPORTE, Paris, 1936 ; *Recueil des historiens des Gaules et de France*, vol. VI, nouvelle édition M. DESLISLE, ed. D. BOUQUET, Paris, 1820.

More than a dozen tables were evolved. Thanks to them rough estimates, no more can be made ; on the basis of weekly or annual allowances the rank of magnitude of the biological and calory value of the daily food ration *per capita* consumed in monasteries can be assessed. The whole flour allowance appears in the tables in the form of bread, although we know very well that flour was also eaten in broth, and was a very important ingredient of other dishes ; it is however impossible to break up the weekly allowance of flour, we can only say from other comparable sources, that daily consumption of bread in reality was about 600-1000 gr. (96).

Various additional foodstuffs served in refectories in small quantities and mentioned in the sources cannot be quantified and are disregarded. Among such products were fish, eggs, crustaceans, cheese (when these are included in the basic annual allowance they are counted in the value of the food ration). We know, for example, exactly what the nuns who kept watch at the tomb of Empress Irene ate. The sources quote not only the allowance of basic products, but also the menu for each day of the week determined for these few nuns, probably prominent in the hierarchy of the monastery : on the 1st, 3rd, 5th and 7th day of the week, they received at noon fish, cheese and a big hexagon of wine, on the 2nd day a dish of pulse with oil, crustaceans and a big hexagon of wine, on the 4th and the 6th day pulse and a second dish of green vegetables with oil and a big hexagon of wine, as well as bread every day and a dish of green vegetables, some small fruit and wine each evening (97). A similar prescription for each day of the week is met with in the *Typicon* for a monastery founded by John II Comnenos in 1136 ; three dishes to be served to the monks each day : Monday, pulse, green vegetables with oil, oysters and crustaceans ; Tuesday, Thursday, Saturday and Sunday, two dishes : salted or fresh fish, cheese, eggs, and pulse, as well as bread, wine, green vegetables and fruit in the evening (98). It is a much more nutritive menu than that envisaged for the hospital or the asylum of the same monastery, although only three products the monks receive are not included in the allowance made to the

(96) M. DEMBIŃSKA, *Les rations*, see for example p. 58, table 17 ; in some cases the weight of the daily bread ration is in excess of 1 kg., see *ibid.*, p. 73, table 28.

(97) MIKLOSICH-MULLER, *op. cit.*, pp. 362-365.

(98) E. JEANSELME, *Le régime, op. cit.*, p. 18.

inmates of the hospital and asylum : fish, crustaceans and eggs : they are not mentioned with reference to the monastery's charitable institutions. Also the allotment of basic products is much smaller.

The analysis of selected monastic sources presented here is only a small fraction of present research into material conditions of life in the monasteries in the early middle ages. However, we can already drew certain conclusions :

1. The organisation of manastic life created by St. Pachomius in the 4th century, became a prototype for monastic organisation, both in Byzantium and in Western Europe ; it seems however, that the more severe and more ascetic rules prevailed in Byzantium longer. This latter hypothesis should be further verified (and compared with, for example, St. Columban's Rule).

2. The basic foodstuffs mentioned in the rules of the period under research were almost identical in Byzantium and in Western Europe.

3. The weight and value in calories of the daily ration *per capita* in the 9th century in the monasteries of Western Europe was one third or more higher than in Byzantium in the 11th and 12th centuries ; I think this should be related to a different climate, but also to more severe and ascetic rules in Byzantine monasteries. Some specialists in Byzantine history assert that the 11th and 12th centuries were marked in Byzantium by a decrease of rural husbandry ; I am hiwever following he point of view of Professor Kazhdan, who maintains the contrary (99).

The pattern presented here concerns surely above all the diet of ordinary monks ; in spite of admonitions relative to the so-called "equality of table", insisting that it be one and the same for the monks and for the monastery hierarchy, the same sources note that arriving guests were entitled to a better food, even on fast days, and

(99) A. KAZHDAN, *Two Notes on Byzantine Demography, op. cit.*, pp. 120-121. The same point of view can be observed in J. T. TELL, *The Grain Supply of the Byzantine Empire, 330-1025*, in *DOP*, 13 (1959), pp. 98 f. ; also M. F. HENDY, *Byzantium, 1081-1204 : an Economic Reappraisal*, in *Transactions of the R. Historical Society*, 5th Ser., 20 (1970), pp. 31-52 ; P. LEMERLE, *Cinq études sur le XIe siècle byzantin*, Paris, 1977, ch. V.

therefore were invited to sit at the Prior's table ([100]). Criticisms of these inequalities can be found in other sources, in contemporary poetry, for example, in Byzantium ([101]), or, in Western Europe, in the "Bible Guiot", ([102]) of the same period, where the authors, vagrant monks criticise inequality in nutrition between ordinary monks and the monastic hierarchy. These criticisms reflect new socio-economic changes, which had to be taken into consideration in the new and different monastic rules that appeared both in Byzantium and in Western Europe, after the beginning of the 12th century ; they stimulated reforms, which began to be introduced in various monastic communities.

Institute of History of Material Culture, Polish Academy of Sciences. Maria DEMBIŃSKA.

(100) For example : *Ex Regula Magistri*, in MIGNE, P.L., vol. 103, col. 1120 : *tam sextae quam nonae, omnibus mensibus cocte duo pulmentaria*, etc., but : *Nam Domenico ... et propter extraneas advenientes personas quovis die quidquid abbas in cibo voluerit, utpote maiori conceditur, vel dulciorum aliquid secundum testimonium quod legitur in Vitis Patrum.* Earlier in *Regula Pachomii*, art. XLIX and LI.

(101) *Poèmes prodromiques en grec vulgaire*, ed. HESSLING and PERNO, Amsterdam, 1910 ; Ch. DIEHL, *Un poète de cour au siècle des Comnènes*, in *Figures byzantines*, IIe série, Paris, 1927 ; E. EVERT-KAPPESOWA, *op. cit.*, pp. 125-126 (in Polish) : the author supposes – and I think she is right – that the exasperated poet (Prodromos or another one, as some now suggest) was exaggerating.

(102) A. GOTTSCHALK, *Histoire de l'alimentation et de gastronomie*, vol. I, Paris, 1948, p. 384 : "Textes justificatifs et Addenda".

TABLE I

Byzantine weights and measures

1 monastic Modius	13.5 l.
1 marine Modius	16.4 l.
1 monastic measure of wine	13.3 l.

The weight in kg. of each modius depends on the weight of one litre of various grain.

1 pound (Roman) employed in Byzantium : according to E. SCHILBACH : 320 gr., according to GRIERSON and to me : 327 gr. ; it is this latter value which I am using.

Early medieval weights and measures

1 Modius in the 8th/9th centuries, according to ADALHARD, GRIERSON, M. ROUCHE and me	68 l.
1 Carolingian pound :	
GRIERSON :	340 gr. (for money)
ROUCHE :	430 gr. (for food) and more
1 medieval *pensa*	30 kg.

Average weight in kg. of 1 l.

Cereals	0.80 kg.
Pod vegetables (peas, lentils, broad beans)	1.20 kg.
Oil	0.90 kg.

TABLE II

Annual allowance to the inhabitants
of the Monastery of St.-Germain-des-Prés in 829

Number of inhabitants	Bread (97%)	Cheese	Pod vegetables	Wine	Fat (1)
120 monks	1440 m.	160 *pensa*	180 m.	2000 m.	20 m.
15 guests					
70 servants	180 m.				4 m.
In litre	110.160		12.240	136.000	1.632
In kg.	88.128	4.800	14.688		1.469
Annual per person	430 kg.	23 kg.	72 kg.	663 l.	7 kg.
Daily per person	1.1 kg	0.064 kg.	0.197 kg.	1.8 l.	0.020 l.

Daily food ration of inhabitants
of the Monastery of St.-Germain-des-Prés in 829

Basic products	Quantity gr.	Calories	Protein gr.	Fat gr.	Carbo-hydrates gr.
Bread (97%)	1100	2420	85	11	528
Pod vegetables	197 (2)	666	45	3	114
Cheese	64	91	6	10	2
Fat (1)	20	178	1	20	–
Together	1381	3355	137	44	644
Wine	1800	900			
Together	3181	4355			

(1) Oil and butter.

(2) It is necessary to remember that pod vegetables increase three times in cooking, not in biological value but in volume, which is also important for this modest diet.

TABLE III

Annual food allowance to the inhabitants of the Monastery of St.-Denis in 832

Number of inhabitants	Bread (97%)	Cheese	Pod vegetables	Wine	Fat (1)
150 monks	2100 m.	330 *pensas*	300 m.	2500 m.	35 m.
15 guests					
70 servants	900 m.				2 m.
In litre	204.000		20.400	170.000	2.516
In kg.	163.200	9.900	24.480		2.264
Annual per person	694 kg.	42 kg.	104 kg.	723 l.	9.6 kg.
Daily per person	1.9 kg.	0.115 kg.	0.285 kg.	2 l.	0.006 kg.

Daily food ration of an inhabitant of the Monastery of St.-Denis in 832

Basic products	Quantity gr.	Calories	Protein gr.	Fat gr.	Carbo-hydrates gr.
Bread (97%)	1900	4180	146	19	912
Pod vegetables (2)	285	963	66	9	165
Cheese	115	163	10	12	5
Fat (1)	26	231	–	26	–
Together	2326	5537	222	66	1082
Wine	2000	1000			
Together	4326	6537			

(1) and (2) See Table II.

TABLE IV

Annual food allowance to the inhabitants
of the Monastery of Notre-Dame-de-Soissons in 858

Number of inhabitants	Bread (97 %)	Cheese	Pod vegetables	Wine or beer	Fat (1)
216 monks 70 servants 130 hired men	3000 m.	300 *pensas*	350 m.	2600 m.	100 m.
In litre	204.000		23.800	176.800	6.800
In kg.	163.200	9.000	28.560		6.180
Annual per person	392 kg.	22 kg.	69 kg.	425 l.	14.7 kg.
Daily per person	*ca.* 1 kg.	0.062 kg.	0.169 kg.	1.2 l.	0. 040 kg.

Daily food ration of an inhabitant
of the Monastery of Notre-Dame-de-Soissons in 858

Basic products	Quantity gr.	Calories	Protein gr.	Fat gr.	Carbo-hydrates gr.
Bread (97 %)	1000	2200	77	10	480
Pod vegetables (2)	189	639	43	4	110
Cheese	60	85	13	6	2
Fat (1)	40	356	–	40	–
Together	1289	3280	133	60	592
Wine	1160	550			
Together	2449	3830			

(1) and (2) See table II.

TABLE V

Annual food allowance to a Byzantine monk
in the Monastery founded by Michael Attaliates in 1077

Basic products	Quantities in Byz. measures	Equivalence in litre and kg.	
Wheat	30 monastic Modii	405 l.	324 kg.
Pod vegetables (peas, lentil, broad bean)	3 monastic Modii	40.5 l.	48 kg.
Oil		16.4 l.	
Wine	24 monastic measures	319 l.	

Daily food ration of a Byzantine monk
in the Monastery founded by Michael Attaleiates in 1077

Basic products	Quantity gr.	Calories	Protein gr.	Fat gr.	Carbo-hydrates gr.
Bread (97%)	900	1980	69	9	432
Pod vegetables	132	446	30	2	77
Oil	41	365	–	41	–
Together	1073	2791	99	52	508
Wine (1)	874	300			
Together	1947	3091			

(1) Drunk with water.

TABLE VI

Annual food allowance to a Byzantine nun
in the Monastery founded by Irene Dukas in 1118

Basic products	Quantities in Byz. measures		Equivalence in litre and kg.	
Wheat	18	monastic Modii	295 l.	236 kg.
Pod vegetables	1	marine Modius	16.4 l.	20 kg.
Cheese	50	pounds		16.35 kg.
Oil	13	marine Modii	16.4 l.	15 kg.
Wine	13	marine Modii	213 l.	

Daily food ration of a Byzantine nun
in the Monastery founded by Irene Dukas in 1118

Basic products	Quantity gr.	Calories	Protein gr.	Fat gr.	Carbo-hydrates gr.
Bread (97%)	647	1423	50	7	311
Pod vegetables	55	186	13	1	32
Cheese	54	64	4	5	2
Oil	41	365	–	41	–
Together	797	2038	67	54	345
Wine (1)	539	250			
Together	1336	2288			

(1) Drunk with water.

TABLE VII

Daily food ration of an inhabitant of the Hospital
in the Pantocrator Monastery in 1136 (including green vegetables)

Basic products	Quantity gr.	Calories	Protein gr.	Fat gr.	Carbo-hydrates gr.
Wheat bread (97%)	873	1921	67	9	419
Cabbage or "spinach"	210	78	5	1	13
Oil	41	365	–	41	–
Together	1124	2364	72	51	432

Daily food ration of an inhabitant of the Hospital
in the Pantocrator Monastery in 1136 (including pod vegetables)

Basic products	Quantity gr.	Calories	Protein gr.	Fat gr.	Carbo-hydrates gr.
Wheat bread (97%)	873	1921	67	9	419
Pod vegetables	210	710	48	3	122
Oil	41	365	–	41	–
Together	1124	2996	115	53	541

TABLE VIII

The comparison of nutritive value of food consumed in some Western and Byzantine monasteries in the 9th to 12th centuries

Name of the monastery and year	Quantity gr.	Calories	Protein gr.	Fat gr.	Carbo-hydrates gr.
.-Germain-des-Prés 829	1381	3355	137	44	644
(with wine)	(3181)	(4355)			
.-Denis 832	2326	5537	222	66	1082
(with wine)	(4326)	(6537)			
otre-Dame-de-Soissons 858	1289	3280	133	60	592
(with wine)	(2449)	(3830)			
lichael Attaleiates 1077	1073	2791	99	52	508
(with wine)	(1947)	(3091)			
ene Dukas 1118	797	2038	67	54	345
(with wine)	(1336)	(2288)			
antocrator Hospital 1136 (green vegetables)	1124	2364	72	51	432
antocrator Hospital 1136 (pod vegetables)	1124	2996	115	53	541

TABLE IX

Comparison with 19th-20th centuries lower income diet (1)

Value of daily ration/pers.	1861 Cotton workers	1863 Indoor workers	1863 Rural workers	1930 Workers	1960 Workers
alories	3370	2190	2760	2320	2040
rotein (gr.)	84	55	70	63	58
at (gr.)	88	53	54	72	81
arbohyd. (gr.)	560	370	460	350	290

(1) According to T. C. BARKER and SMITH, in *Diet of Man : Needs and Wants*, ed. John YUDKIN, ondon, 1978, p. 174.

VISAGES DE L'HELLÉNISME DANS LE MONDE BYZANTIN (IVe-XIIe SIÈCLES)

Qui voyage d'aventure au pied des très vertes collines des pré-Carpates, par les douces plaines de Bucovine, inondées, surtout vers la fin de l'automne, d'une lumière limpide et tendre, rencontre çà et là de petites églises solitaires à l'architecture simple et raffinée, extrêmement suggestives dans leurs intérieurs dominés par la présence en effigie de ceux qui, entre les XVe et XVIe siècles, en furent les fondateurs – grands voïvodes moldaves, comme Ştefan cel Mare et Petru Rareş, ou de leurs boyards et hetmans, les Movileşti, les Arbore –, encore plus suggestives par leurs façades, dont les splendides peintures qui les recouvrent entièrement constituent un *unicum*. Ce n'est toutefois pas l'incomparable chromatisme des fresques, universellement connu et admiré, que nous désirons évoquer ici – le «bleu de Voroneţ», le «vert de Suceviţa» ou «de Humor» –, mais bien un aspect particulier de leur iconographie. Les thèmes traités sont le plus souvent biblico-religieux (la Genèse, le Jugement dernier, la fuite en Égypte, la *scala Paradisi*, l'*Hymne akathiste*, etc.) ou historico-nationalistes (le siège de Constantinople, vraisemblablement de 626). Une place à part est occupée à Voroneţ, Humor, Suceviţa, par l'arbre dit de Jessé, représentation généalogique du genre humain à partir du père de David. Dans la multitude de personnages bibliques et historiques placés sur les rameaux de l'arbre figurent de nombreux poètes et écrivains classiques. On a coutume de les désigner comme «philosophes païens», mais à côté de Pythagore, Socrate, Platon, Aristote, Plutarque, etc., il y a aussi Homère, Solon, Sophocle, Thucydide, Théocrite, etc.

Nous avons rappelé le cas de la Bucovine un peu pour rafraîchir dans les mémoires une expérience extraordinaire d'années déjà lointaines, un peu parce que les fresques en question sont habituellement moins citées que d'autres analogues – toutefois non extérieures! – qui se trouvent, au Mont Athos, dans le réfectoire de la

Grande Laure (XVIe siècle), l'exemple peut-être le plus fameux ; en Bulgarie, dans le célèbre réfectoire du monastère de Bačkovo et dans l'église d'Arbanassi (XVIIe siècle) ; en Grèce, en Serbie, en Russie. Le problème de la signification historico-culturelle de l'iconographie de ces peintures murales (mais le thème se rencontre aussi dans les manuscrits) est des plus intéressants. Il me semble qu'il faut exclure autant l'hypothèse d'une influence en Orient de la Renaissance occidentale que celle d'une recherche de prestige aulique à fonction antiquisante de la part des artistes. Il s'agit d'un phénomène typiquement balkanico-byzantin où toutefois, à leur façon, se retrouvent comme dans une ultime survivance, d'une part la synthèse de culture classique et de christianisme qui fut à la base de la civilisation byzantine et, d'autre part, remontant plus haut, la recherche de précédents païens du Verbe chrétien que poursuivait déjà la première patristique (Clément d'Alexandrie, etc.). Le fait iconographique, par ailleurs, n'est pas isolé mais, comme dans beaucoup d'autres cas, il trouve une correspondance dans la tradition (para)littéraire du niveau populaire. Nous pensons à ce qu'on appelle théosophies, ou *χρησμοί*, un *corpus* qui date du Ve siècle et sur les fragments duquel on désirerait une recherche conclusive. Il s'agit d'*exempla*, sentences et paroles prophétiques mis dans la bouche d'auteurs grecs de l'Antiquité et se côtoyant dans le but de relier le paganisme au christianisme. De telles théosophies – nombreuses, entre autres, celles sur la Trinité et sur l'Incarnation – connurent une grande diffusion à Byzance et ensuite dans la *Slavia Orthodoxa*. Elles ne sont autres que des propositions élémentaires de la doctrine chrétienne attribuées à l'autorité de sages anciens à travers un processus, pour ainsi dire, de plagiat édifiant, dont l'esprit n'est pas différent de celui qui fit attribuer à Denys l'Aréopagite, disciple de Saint Paul, des écrits mystiques du VIe siècle ou qui représenta des siècles durant, par exemple dans les chroniques, le *παγκόσμιον θέατρον* de l'Empire comme le point de convergence de l'histoire d'Israël, de la Grèce et de Rome avec l'intervention de héros mythiques et historiques – Hercule, Alexandre, etc. – en une unique métaphore capable d'expliquer le présent byzantin par la permanence du passé grec et chrétien.

Nous sommes ici, certes, à un niveau élémentaire, mais pour cette raison plus significatif en tant que reflet d'un procès d'osmose féconde entre grécité classique et médiévale, lequel eut des bases

bien plus consistantes. L'ingénue *praefiguratio* typologique parvenue jusqu'aux ateliers des artisans de Bucovine n'a naturellement pas la même densité intellectuelle de la présentation du Christ comme nouvel Hercule, que nous trouvons dans l'Hymne 6 de Synésios (v. 33 s.). D'autre part, M. Weitzmann a démontré que le parallélisme Hercule/Christ se retrouve ailleurs, dans le domaine iconographique, à un niveau figuratif élevé, ou moyennement élevé.

Pour comprendre l'esprit de la culture byzantine, il est absolument nécessaire de mettre en évidence, dès le début, l'intime compénétration d'hellénique et de chrétien qui l'imprègne tout à fait à chaque moment et à chaque niveau. Il n'est question ni d'un compromis formel ni d'une anodine co-existence pacifique, ni de culturalisme, fin en soi, ni de divagations romantiques. mais bien d'une rencontre dialectique chaque fois reproposée de façon différente, conditionnée par la réalité historique, parfois aussi témoignage d'âpre refus.

Les mesures prises par Justinien en 529 contre les centres d'enseignement envahis par la *μανία τῶν ἀνοσίων Ἑλλήνων* (*Cod. Just.*, 1.11.10 ; 1.5.18.4, à compléter avec Jean Malalas, p. 449.451 CB) finiront dans l'ensemble par se répercuter plus sur la forme que sur le fond, même si elles furent inspirées par un intégrisme qui, en étant à sa première explosion, ne pouvait éviter une teinte radicale. On ne doit pas tirer des conséquences trop générales des arrestations d'«Hellènes» militants et des autodafés de leurs livres qui eurent lieu d'après Malalas (491 CB) encore en 562. De même, cinq siècles et demi plus tard, ce fut bien l'État/Église qui intervint, dans le procès intenté à Jean Italos, fulminant l'anathème consacré dans le *Synodikon de l'Orthodoxie* (214 s. Gouillard) non seulement contre l'hérétique, mais aussi contre *τοῖς τὰ ἑλληνικὰ διεξιοῦσι μαθήματα καὶ μὴ διὰ παίδευσιν μόνον ταῦτα παιδευομένοις, ἀλλὰ καὶ δόξαις αὐτῶν ταῖς ματαίαις ἑπομένοις...* ; toutefois la violente flambée antihellénique resta fondamentalement sans conséquences définitives. Et il n'est pas inopportun de noter que, paradoxalement sous Justinien, malgré ses mesures de répression, il y eut une résurrection vigoureuse de l'épigramme érotico-paganisante, dont le coryphée ne fut autre que le pieux Paul le Silentiaire qui nous a donné l'ecphrasis de Sainte-Sophie! Ainsi sous les Comnènes c'est précisément Anne (V, 8) qui s'attaque à Italos «hellénisant», elle, qui fut imbue et orgueilleuse comme personne de culture hellénique! Étranges dérisions de

l'histoire, d'ailleurs facilement explicables et qui démontrent une fois de plus combien les chemins de la *Realpolitik* peuvent diverger de ceux de la culture.

Par contre, le refus de l'hellénisme pré-chrétien dans certains milieux monastiques ou d'anachorètes a des racines plus profondes. Il s'agit parfois d'une attitude détachée et méfiante, et c'est l'occasion de rappeler ici la fameuse invective du syrien Romanos le Mélode (33, ιζ', 3 s. Maas Tryp. *τί φυσῶσιν καὶ βομβέουσιν οἱ Ἕλληνες ; ... τί πλανῶνται πρὸς Πλάτωνα ; ... τί Πυθαγόραν θρυλλοῦσιν*, etc.). Parfois le refus de la *paideia* grecque est plus nuancé : dans l'*Histoire Lausiaque* de Palladios, la sainteté n'est pas seulement celle de l'*ἀγράμματος* ; un rôle est réservé aussi aux tenants de la *paideia*, un bien elle aussi qu'il faut repousser ou plutôt dépasser pour que soit plus mûr l'acheminement vers le degré le plus élevé du sacrifice et de l'ascèse. De toute façon, la tendance visant à anéantir l'antique ou à l'ignorer tout à fait ne constitue pas à Byzance une force primaire. Il s'agit d'un parcours secondaire, non sans importance, mais toutefois marginal ; il en va de même, contrairement à ce que l'on croit souvent, de la place qu'occupe le mouvement mystico-monastique dans l'ensemble de la nouvelle civilisation. La physionomie authentique de cette nouvelle grécité est tout autre. Les observations qui vont suivre voudraient en fixer quelques moments saillants au cours des siècles qui s'étendent du IVe au XIIe, du début au sommet de Byzance. Dans la suite, l'Empire ainsi que l'esprit de Byzance ne feront que se replier sur eux-mêmes.

La configuration de la grécité antique tardive et byzantine comme produit de la rencontre de l'hellénisme et du christianisme est une notion reçue, qui a toutefois besoin d'être précisée afin d'éviter des généralisations purement rhétoriques. L'hellénisme en question est l'hellénisme post-classique, au sens que lui a donné Droysen, mais avec l'inclusion de la composante romaine ; et le christianisme en question est celui qui s'est déjà amplement acclimaté dans l'Empire. Cependant, on ne peut s'arrêter à cette définition très générale sans se pencher sur les détails.

La littérature grecque imprégnée d'éléments hellénistico-romains, régulièrement présente dans les écoles, les *scriptoria*, les bibliothèques (nous pensons au témoignage du discours 4 de Thémistios – *praes.* 59b-61d – prononcé en l'honneur de Constance II le 357.I.1), constitua bien vite la base essentielle de la culture du nouveau centre

de l'oikoumenè. On a parlé d'un «hellénisme d'état» (Lemerle), et avec raison, puisque le latin, enfermé dans les limites de l'usage juridique et administratif, était destiné à bientôt disparaître. Mais, sauf exception, à la tête de l'Empire grec il y a des empereurs chrétiens qui s'entourent de rhéteurs païens, et dans les écoles païennes enseignent aussi des maîtres chrétiens (exemples illustres respectivement Thémistios et Prohérésios). Cette interchangeabilité, pour ainsi dire, du personnel est le signe d'un phénomène plus profond. On le comprend si l'on considère l'attitude d'un Grégoire de Nazianze quand il réagit fièrement vis-à-vis de l'interprétation, soutenue par Julien, de *Ἕλληνες, Ἑλληνικός, Ἑλληνίζειν* comme «Païens», «être païens», et défend en revanche avec décision le sens purement linguistique de ces termes, saluant parmi les premiers la nouvelle capitale située sur le Bosphore comme la Nouvelle Rome. Et un Libanios ne se comporta pas différemment quand on lui demanda sur son lit de mort quel aurait été son plus digne successeur : il répondit (au dire de Sozomène, *H.E.*, VIII, 2, 2) en nommant Jean Chrysostome, mais ajouta : «si les Chrétiens ne s'en fussent pas appropriés». En d'autres termes, on admettait des deux côtés avoir en commun l'instrument d'expression, tout en désirant conserver l'exclusivité de la conception du monde. Par la suite, les Chrétiens l'emportèrent mais, en incorporant la culture de l'adversaire (*οἱ ἔξωθεν*) à son point culminant, ils lui assurèrent, peut-être sans s'en apercevoir, une vie nouvelle, non l'anéantissement.

C'est la note primordiale d'originalité de la civilisation byzantine. Mot clé : la *paideia*. Déjà l'auteur des *Acta Philippi* le place dans la bouche de saint Paul (8) : «Mon Seigneur a vraiment apporté dans le monde une nouvelle *paideia*». L'anonyme veut faire apparaître le christianisme comme une continuation de la *paideia* classique désormais surpassée. D'autres font précéder la nouvelle *παιδεία* d'une *προπαιδεία*, un stade de l'hellénisme païen potentiellement destiné à confluer dans le christianisme. Comment la chose a pu se réaliser concrètement est montré, à un niveau d'érudition scolaire, par Clément d'Alexandrie, pour qui la *paideia* compte parmi «les bien les plus nobles et les plus parfaits de la vie» (*Paed.*, I, 16.1) ; à un niveau doctrinal et providentiel par Origène, qui dans la *paideia* voit une preuve de la présence du Logos sur le chemin de l'humanité ; à un niveau philosophique par Grégoire de Nysse. On trouve moins de largeur et moins de profondeur dans l'horizon de

Basile avec son vague schéma de la *σκιαγραφία τῆς ἀρετῆς* (*Ad adul.*, 10.2 Boul.) appliqué aux *παιδεύματα τῶν ἔξωθεν*. Mais indépendamment de ses implications idéologiques et pédagogiques, la *paideia* assume aussi une énorme valeur sociale en tant que témoignage d'élévation intellectuelle et d'idéal de vie. Il est superflu de rappeler la riche documentation recueillie à ce propos par H.-I. Marrou dans son livre admirable, *Μουσικὸς Ἀνήρ*, consacré à des scènes de vie intellectuelle représentées sur les sarcophages romains ; et il n'est pas dépourvu de signification que, pour indiquer le siège épiscopal, on emploie officiellement dans le milieu chrétien la formule *πρῶτος θρόνος* (lat. *prima cathedra*) avec un parallélisme parfait entre terminologie ecclésiastique et terminologie sophistico-universitaire (idée de pouvoir et idée de magistère). Un autre aspect de la *paideia* est son incidence sur la revendication de deux valeurs opposées, mais essentielles au point de vue dialectique, dans la formation de l'hellénisme protobyzantin : d'abord l'ouverture à la nouvelle réalité de l'État, ensuite la défense jalouse des «libertés citadines», autrement dit Thémistios contre Libanios. Ce dernier et d'autres païens comme lui se retranchaient avec acharnement dans leur intransigeance moralisante de citoyens de la vieille *polis* hellénistique et se montraient extrêmement défiants à l'idée d'une contamination possible de leur propre *paideia* avec celle de la métropole qui pourtant les attirait ; l'attitude des chrétiens plus avertis était différente et sans préjugés ; elle était même téméraire. Ce fut Thémistios, homme dont l'intelligence historique était soutenue par la leçon de l'action, qui eut le mérite d'opérer la synthèse que l'on attendait, réalisant une médiation entre les tendances opposées, assurant à chacune, à différents degrés, sa place dans l'avenir. Et peu importe si son anticonformisme le priva de cette place, qui lui serait revenue de droit parmi les «saints» païens de la galerie d'Eunapios!

À côté de la *paideia* comme idéal non seulement de culture, mais aussi de civilisation, se place la rhétorique, son instrument et corollaire. La filière est bien connue : sophistique hellénico-romaine dans le camp païen / doctrine de l'origine divine du *logos* humain dans le camp chrétien / synthèse christiano-byzantine dans l'homilétique et dans l'éloquence d'apparat. Du rapprochement et de l'osmose entre antique et nouveau également dans ce domaine, Jean Mavropous donnera une rétrospective approfondie dans le premier de ses deux sermons pour la fête, introduite par lui (*ca.* 1050), des

trois hiérarques : le Logos incarné – dira-t-il – a anéanti pour toujours le paganisme (*Ἑλληνισμός*), mais la simplicité de la parole révélée aurait couru le risque d'être elle-même mise en échec par des discours plus subtils, par le nouveau polythéisme des hérésies, si elle n'avait pas été secourue et corroborée par l'interprétation des trois hiérarques – Basile, Grégoire le Théologien, Jean Chrysostome – envoyés par Dieu pour proposer aux hommes comme une seconde révélation ; leur interprétation du Logos divin se sert des vertus du *logos* humain qui en dérive, livre le bon combat pour le Logos (*λογομαχία*) avec l'aide de la *χάρις τοῦ λόγου*, c'est-à-dire de la divine rhétorique qui persuade chacun, complète l'antique sagesse païenne par l'esprit évangélique et celui-ci, à son tour, par la haute parole des Pères.

Mais à Byzance la rhétorique est aussi quelque chose de plus vaste et de plus complexe : elle est le moment le plus élevé de la *paideia*, car elle introduit dans une sphère de perfection que tous ne peuvent atteindre ; elle est une interprétation du réel qui transcende le monde des formes, un code conclu dans lequel culminent aspirations et rêves, goûts et modes de sentir, expérience et abstraction du quotidien, passage de l'*αἰσθητόν* au *νοητόν*. À la fonction de la rhétorique dans le domaine littéraire correspond dans l'univers figuratif celle du style, qui caractérise aussi l'art byzantin comme élan irrésistible vers le *νοητόν*. Aspect concomitant dans un cas comme dans l'autre d'une sorte de fixité liturgique, ne se répétant pas toutefois, sinon dans les lignes générales, et extrêmement ductile dans les nuances, apte malgré tout à servir de raccord, nonobstant les difficultés de réception des messages, entre auteur et public.

La rhétorique est un élément de base qui assure, par un solide fil conducteur, la continuité, même dans la diversité et parfois dans l'opposition, de la présence à Byzance à la fois de l'antique et du chrétien dans les domaines que nous venons de citer. Cette présence simultanée ne fut pas sans problèmes et ce serait une erreur grave de croire, comme il arrive encore, bien que moins souvent qu'autrefois, qu'il s'agissait seulement d'un pur effet superficiel. Au contraire, quelles que fussent les positions de départ, la perception de l'héritage commun fut un processus actif. Si Jean Mavropous invoque dans une épigramme fameuse (43 de Lag.) la pitié de Dieu sur Platon et Plutarque «parce qu'ils s'approchèrent beaucoup de ses lois», les moines de l'Olympe de Bithynie, qui presque au même moment

avaient comme hôte Michel Psellos, se signaient en murmurant des anathèmes rien qu'en entendant prononcer le nom de Platon! Mais il s'agissait certes là de deux extrêmes. Plus souvent la mesure à adopter au point de vue de l'orthodoxie semble celle de l'*ἀνακαθαίρειν*, de l'*ἀνακάθαρσις*, une opération à mi-chemin entre interpréter et expurger ; ou celle, presque uniquement intentionnelle, de *φιλοσοφεῖν ἁλιευτικῶς, οὐκ Ἀριστοτελικῶς* (Grég. Naz., *Or.*, 23.12), de philosopher selon l'esprit des humbles pêcheurs de Galilée, non à la manière d'Aristote. Quelquefois le concept est plus profond : il s'agit d'adapter d'une manière opportune un monde à l'autre, d'intégrer, si nécessaire, la nouvelle culture à l'ancienne. Les mots d'ordre seront cette fois : *μετακεντρίζειν* et *αἰχμαλωτίζειν* (avec allusion à l'*ἐγκεντρίζειν* / *inserere* de Saint Paul, *Rom.*, 11.24, «greffer» l'olivier sauvage sur l'olivier cultivé). Un passage de l'éloge de Nicée par Théodore II Lascaris (5 s. Bachm.) décrit clairement ce processus nouveau et complexe d'appropriation et d'adaptation : *καινὸν τρόπον φιλοσοφίας μίξαντες τῇ θεογνωσίᾳ ... μετακεντρίζοντες τὸ ἀγριέλαιον εἰς καλλιέλαιον, καὶ αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς Χριστόν, τοῦτο ἦν τὸ καινόν*! Pour cette raison, la façon d'aborder les grands modèles de l'Antiquité n'est, malgré les apparences, pas toujours la même. Chaque auteur, pourvu qu'il ne soit pas routinier, a à sa disposition presque tous les modèles, scolaires ou autres, mais les choisit à *sa* manière et les varie, non pour céder à des goûts passagers, mais pour donner par leur intermédiaire des réponses nettes à des problèmes réels de son temps.

Nous avons essayé d'établir clairement le sens de cette grande phase de la grécité que fut, après les phases classique et hellénistique, la phase byzantine. Pour en parfaire la vision nous devrons aussi faire état de la composante humaniste qui la traverse toute, même si elle émerge plutôt épisodiquement, à la manière d'un ruisseau qui tantôt apparaît et tantôt disparaît sous la terre. Naturellement, quand on met en cause l'humanisme de Byzance, il faut éviter tout rapprochement avec l'humanisme occidental, parce qu'à Byzance il n'y eut jamais une «re-découverte» des classiques, ceux-ci n'ayant jamais été complètement oubliés, et parce que l'influence de l'antique fut tout à fait différente en Orient et en Occident durant tout le Moyen Âge, et cela non seulement du point de vue de la quantité. Il faut en outre distinguer, quand il s'agit du domaine byzantin, des phénomènes tout à fait divers, parfois étrangers l'un à

l'autre, qui toutefois sont souvent confondus sous une seule et même étiquette. Il y a un humanisme «scolaire», le plus tenace et continu, qui vise à la conservation et à la transmission du patrimoine culturel du passé (copie, commentaire, etc.). Il y a un humanisme proprement chrétien, qui de l'antique accueille sans réserve la forme, avec réserve et prudence le contenu, veillant à ce qu'il soit conforme à son propre *ethos*. Il y a enfin l'humanisme proprement dit que, pour plus de clarté, nous définirons comme «laïque», caractérisé par une *Weltanschauung* dégagée du dogme, *a*religieux parfois, et parfois *anti*religieux, audacieux et téméraire dans ses transpositions de l'antique, regardé avec défiance par l'orthodoxie officielle et à l'occasion entraîné dans une interprétation polythéiste et réprimé : c'est l'humanisme, pour citer quelques exemples, de Psellos, des dialogues à la manière de Lucien, de Théodore Métochite, de Pléthon, un filon culturel qui n'a pas encore été considéré, comme il le devrait, dans sa physionomie unitaire.

De ce que nous avons dit jusqu'à présent sur des questions diverses mais concomitantes, un autre caractère de l'hellénisme byzantin émerge indirectement. Il s'agit d'un phénomène réfléchi, à l'expression médiate ou voilée, héritée elle aussi du monde classique, notamment de l'aspect sublime des créations de celui-ci sauf dans les genres comiques ou mimétiques. Cette expression se trouva souvent à Byzance exaspérée par les conditions nouvelles de la vie intellectuelle et par le progrès. La langue littéraire de plus en plus étrangère à la langue parlée, et tortueuse, à des degrés différents ; la trame subtile et omniprésente de l'*imitatio*, parfois *imitatio-aemulatio* ; la récurrence continuelle des allusions, littéraires et non littéraires ; le langage couvert, qui pouvait aussi être un alibi : tout ceci, et d'autres choses encore, ne devait certainement pas rendre facile, même aux connaisseurs qui en étaient les destinataires, l'accès à la vaste production écrite en vogue à Byzance, sans parler du grand nombre d'œuvres à la facture savante destinées en premier lieu à la diffusion orale. Toutefois les lecteurs raffinés ou les auditeurs de ces messages étaient, du moins en partie, sûrement en état non seulement de se mouvoir à l'aise dans de tels labyrinthes, mais aussi d'y percevoir le sens de beaucoup de choses qui nous échappent. Par exemple, on ne peut dire que soit très claire l'allusion faite par Psellos quand il se vante d'avoir donné vie à une nouvelle *koiné* ou bien la signification du *βασιλαχισμός* (style, méthode grammaticale,

technique oratoire?) que se flatte d'avoir créé au siècle suivant Nicéphore Basilakès et qui entraîna ses contemporains dans un guêpier de discussions ; ou encore le sens des *topoi* de la polémique et de la controverse (*ἀμαθία*, etc.) que les adversaires ont l'habitude de se lancer à la tête comme des projectiles meurtriers. Mais notre aveu d'ignorance dans des cas pareils ne doit pas entraîner, comme il arrive souvent, à la présomption arbitrairement extensive que l'hellénisme byzantin aurait été en réalité une sorte de monobloc immuable dans lequel, tout un millénaire durant, aucun changement ne serait jamais survenu.

Ceci est déjà démenti par la considération des vicissitudes historico-géographiques de l'Empire. Si l'on ne veut pas trop aviver – et je crois qu'on ne le doit pas – la dispute autour des concepts alternatifs d'«écroulement» (*collapsus*) et de «permanence» (Mango et Beck) à propos du VIIe siècle, il reste le fait que le «grand laps de temps» qui va du IVe au VIe siècle ne devait absolument pas se révéler comme une période immuable et que le rétrécissement de l'Empire, provoqué par les Arabes et d'autres peuples se pressant aux frontières, ne fut ni faible ni insignifiant, mais atteignit des provinces d'importance primordiale et des intérêts fondamentaux de l'Empire. Le processus connut une période d'arrêt durant la seconde moitié du Xe siècle – on peut même parler dans une certaine mesure de *reconquista* au début, d'autodéfense active ensuite – mais il reprit après environ cent ans et continua irrésistiblement jusqu'à la fin. De tels bouleversements ne furent certainement pas sans influence sur les horizons de la vie quotidienne et, dans la sphère de l'esprit, sur la conscience des intellectuels et sur la production littéraire. Ils posent des problèmes multiples qui ne sont pas du tout ceux d'une ère d'immobilisme. Par exemple, celui des divisions chronologiques. Si l'on ne conteste pas sensiblement l'accord sur la tripartition générale de l'histoire politique et littéraire de Byzance entre périodes proto-[non pré-!]-byzantine (ou de l'Antiquité tardive), médiobyzantine, byzantine tardive, le consensus devient moins solide quand on entre dans les détails. Prenons le XIIe siècle. Assurément il convient de faire commencer la période byzantine tardive avec la chute de Constantinople entre les mains des Latins en 1204, mais la position du siècle précédent est-elle claire? La discussion est ouverte et nombreux sont ceux qui pensent que l'âge des Comnènes proprement dit doit être rattaché en politique plutôt à la période

suivante qu'à la précédente, l'acmé de la crise ayant été atteinte non pendant la quatrième Croisade mais durant le demi-siècle qui s'écoule entre la mort de Basile II et l'avènement d'Alexis Ier ; et d'une façon analogue qu'il se relie en littérature, quant à esprits et formes, plus au XIIIe siècle qu'au XIe.

Ces problèmes prouvent d'eux-mêmes que, comme toute autre, la littérature byzantine eut à se mesurer, toujours et non seulement durant les siècles qui nous intéressent ici, avec les vicissitudes et les humeurs de son temps. Son caractère médiat auquel nous venons de faire allusion ne rend pas précisément facile le déchiffrement de ses messages et de ses perspectives, mais cela ne signifie pas que de tels contenus n'existèrent pas et que la littérature byzantine ne puisse être autre chose qu'une réserve de chasse pour des microérudits en quête de minuties événementielles ou un terrain d'entraînement pour des athlètes ne jouant pas chez eux et tout à fait étrangers à la nature et aux difficultés du nouveau terrain.

Dans certaines de mes recherches précédentes, j'ai essayé de montrer par des exemples évidents quelle fut à Byzance l'incidence du réel sur des genres littéraires extrêmement «déconcrétisés», comme l'épistolographie, et apparemment aseptiques, comme l'ecphrasis, ou neutres, comme la déclamation, de même que sur des ressources de la composition, telles que la topique, censées dans la *communis opinio* ne posséder, pour ainsi dire par statut, aucune signification. Et ce n'est pas le moment de rappeler dans les détails ce que sur ce sujet ont écrit des savants comme Beck, Hunger, Lemerle et d'autres. Nous savons maintenant que, dans l'univers sans liberté, mais vigoureusement individualiste qui fut celui des Byzantins, la critique sociale eut pourtant l'occasion de se manifester de ci de là : tantôt grâce au chiffre de l'allégorie – que l'on pense à cet étrange mélange de fiction antiquisante et de pointes d'actualité qu'est la *Catomyomachie* attribuée à Théodore Prodrome ou aux diverses «descentes aux enfers» dont la structure est mi-dialoguée et mi-narrative –, tantôt dans une production de pamphlets soucieuse de masquer habilement ses problèmes cruciaux, tantôt en se servant de la métaphore parénétique – comme par exemple dans le *Stratègikon* de Kekauménos –, tantôt – mais il s'agit d'un phénomène byzantin tardif – en utilisant la forme d'une littérature zoomorphe très répandue en poésie et en prose.

Ce qui vaut pour la vie politico-culturelle vaut aussi pour la langue. Dans ce domaine également il y a des préjugés difficiles à

déraciner. On considère encore le grec byzantin comme un cas bizarre de langue figée depuis des siècles. Pourtant la recherche récente commence à déblayer le terrain. Des oppositions traditionelles comme *Ἀττική* et *κοινή*, *δοκίμως* et *ἰδιωτικῶς*, et d'autres semblables, ne sont plus suffisantes pour rendre la variété phénoménologique qui caractérise le patrimoine linguistique de la littérature antique tardive et byzantine : et des expressions modernes comme «langue savante» et «langue populaire», opposées entre elles, se révèlent peu adéquates, quand on passe de la synchronie à la diachronie. Ce qui caractérisa la langue littéraire fut plutôt le mélange que la séparation des ingrédients. Nous voulons dire que les variations de niveau linguistique, les changements de champ lexical, les différenciations stylistiques se manifestent non seulement en passant d'un auteur à l'autre, ou d'une œuvre à l'autre du même auteur, mais aussi dans le cadre d'un même texte : il faut donc d'abord individualiser ces variations de registre et ensuite fournir une explication de leur étiologie, en s'appuyant même sur plusieurs disciplines, entre autres la sociolinguistique, spécialement apte à décrire motifs et modes de l'articulation des compétences et des fonctions de la langue. On en obtiendra des indications précieuses non seulement pour la *Sprachgeschichte*, mais aussi pour la *Kulturgeschichte*, en étudiant, pour donner quelques exemples pris au hasard, les rapports entre certains auteurs (un Jean Chrysostome, un Théodore Prodrome) et leur public ou la place socio-culturelle de l'hagiographie italo-byzantine ou la finalité des *Novelles* de Justinien en langue grecque. Mais d'autres disciplines encore pourront en tirer avantage : nous pensons, par exemple, à la critique du texte des auteurs – Romanos le Mélode, Thémistios et autres – dont la langue a subi des «régularisations» dans la direction de l'usage classique de la part de scribes et éditeurs incapables de comprendre la dynamique de la langue.

La phase de l'hellénisme qui fait l'objet de notre propos offre donc au regard un tableau d'ensemble complexe, non monocorde, et sa clarté n'est pas stagnante, mais mouvante et contrastée. Nous toucherons maintenant à quelques étapes exemplaires de ce que fut, dans cette optique, son cheminement.

La note dominante de la première étape, les IVe-VIe siècles, est sans aucun doute la rhétorique. C'est sous son signe que s'amorce la grande rencontre entre hellénisme et christianisme qui devait

conditionner toute la civilisation byzantine. Nous ne songeons pas toutefois à l'application de la rhétorique à l'art oratoire au sens strict, même si l'éloquence fut en tant que discours politique et, comme M. Beck l'a dit, *Kommunikationswissenschaft*, une des réalisations les plus extraordinaires de l'Antiquité tardive. Nous pensons à la rhétorisation générale des formes littéraires qui atteint dès le IVe siècle une diffusion systématique après avoir débuté deux siècles auparavant. N'y échappèrent ni le discours adressé aux masses de fidèles accourant dans les églises pour écouter avec avidité la parole des grands prédicateurs, ni les premières manifestations d'un genre, l'hagiographie, destiné, dans toutes ses ramifications, à connaître un grand succès. D'autre part, dans cette période, apparaissent par exemple dans la littérature édifiante, les premiers phénomènes de dénivellement linguistique et culturel visant à réduire l'incidence de la médiation savante qu'exigeait le contact avec les textes. Nous songeons, entre autres, à ce produit singulier du croisement des genres qu'est l'homélie dramatique, à laquelle peut faire pendant l'hymne liturgique à voix alternées impliqué par certains *kontakia* de Romanos. Dans la même optique il faut situer la résurgence de l'ancienne gnomologie qui a lieu dans le domaine des *progymnasmata* avec la *χρεία* et le *κοινὸς τόπος*, dans celui de la littérature chrétienne avec les apophtegmes des Pères du désert. Il convient de signaler dans le milieu chrétien à la fois le succès de quelques formes d'*Unterhaltungsliteratur* tels le *Roman de Técla*, certains Actes des Apôtres, différents *θαυμάσια*, etc. Modelées en partie sur ce genre non canonique de narration qu'est le roman païen, elles en élargissent les thèmes originels et suggèrent de nouvelles voies à une catégorie de textes isolés sur la scène, pour ainsi dire, officielle des lettres mais assez appréciés par des lecteurs de toutes les couches sociales.

Le schéma historiographique traditionnel oppose à la créativité de la *Spätantike* la stagnation du *dark age*, formule désignant habituellement la période qui s'étend approximativement de la mort de Justinien (565) au seuil du IXe siècle. Le schéma renferme un fond de vérité – que l'on pense à l'absence presque totale de manuscrits de cette époque arrivés jusqu'à nous –, mais il ne doit pas être accepté d'une manière trop tranchée et dépourvue de nuances. Parmi les facteurs d'innovation dans le domaine de la communication socioculturelle et socioreligieuse, il faut signaler, au début de cette

époque ébranlée par les destructions et les misères de toutes sortes, l'apparition de la chronique universelle (Jean Malalas), un genre que l'on a situé dans la sphère de ce qu'on appelle *Trivialliteratur* à cause de sa capacité d'assouvir le désir d'information des groupes sociaux les plus divers, et pas seulement celui des classes populaires, en vertu de sa forme intentionnellement naïve, de sa langue parfois réceptive à l'usage courant. Quelques décennies avant la *Chronique* de Malalas se situe le *Pré* dit *spirituel* de Jean Moschos. Il s'agit d'une sorte de réceptacle de motifs édifiants et de thèmes narratifs qui présuppose les expériences hagiographiques protobyzantines que nous avons évoquées, dans lequel l'accent mis de plus en plus sur le miraculeux et un nivellement plus général de la langue traduisent les changements intervenus dans la société.

Un phénomène nouveau, qui allait faire époque plus tard sur le plan soit politique, soit culturel, fut la querelle des images. Elle s'inséra avec une grande force parmi les autres facteurs de la crise. Cette fois-ci la scène fut dominée sur deux fronts opposés par le mouvement monastique, ce qui a fait taxer cette période d'étroitesse d'esprit. Il faut toutefois signaler une concomitance d'événements qui, à moins d'être dus au hasard, nous la montrent sous un jour plus favorable. Avant tout, la conclusion définitive de la querelle et un peu aussi sa phase ultime marquèrent une nette renaissance des lettres profanes, quelle que soit la formule utilisée («premier humanisme» avec M. Lemerle?) pour la désigner. Il y eut aussi une renaissance, du moins à partir de Léon IV (775-780), dans le domaine de la poésie religieuse, surtout du *kontakion* (Grosdidier de Matons), et elle fut amenée non seulement par des raisons liturgiques, mais aussi par un souci philologique (remise en ordre des vieux recueils, etc.). Troisièmement, si le monachisme du moment, entièrement consacré à la catéchèse, se sentit tout à fait étranger, voire hostile, à l'enseignement de la culture profane, des *ἐγκύκλια μαθήματα*, toute différente fut l'attitude de l'école laïque, qui continua certainement à œuvrer dans son secteur, comme le prouve, entre autres, la survivance d'une certaine pratique de la rhétorique même dans les siècles obscurs. De toute façon, des fractions extrémistes (zélotes, etc.) mises à part, ni les iconoclastes ni les iconodules ne mèconnurent jamais la valeur fondamentale de la *paideia*. Les accusations réciproques de *ἀμαθία, ἀπαιδευσία, ἀγροικία* – qui touchèrent en vérité surtout les seconds – ne doivent pas être

prises à la lettre, car il s'agit, comme nous l'avons déjà dit, de *topoi* de la polémique qu'il faut interpréter à la lumière de la réalité qui concrètement les conditionne. Autre point capital : la querelle des images et l'effort extraordinaire qu'elle entraîna déclenchèrent, peut-être même à l'insu des protagonistes, quelque chose de plus élevé. Il y avait, d'un côté, l'anthropocentrisme de la tradition classico-chrétienne, qui ensuite sera dénommée occidentale, de l'autre, l'aspiration, étrangère à cette tradition et typique de l'Orient asiatique, vers un Dieu tout à fait détaché de la matière et inconnaissable. Les conditions politiques et militaires de l'Empire tenaillé par les attaques arabes eurent un rôle décisif dans la genèse de l'iconoclasme : la civilisation chrétienne et byzantine se trouva alors en présence d'une menace comparable à celle que les Grecs affrontèrent treize siècles auparavant à Marathon et à Salamine.

La renaissance post-iconoclastique des lettres que nous avons évoquée, et à laquelle correspond dans le domaine des arts la renaissance dite macédonienne, est connue sous le nom de Léon le Philosophe (qui fut aussi archevêque de Thessalonique), parrainage revendiqué à juste titre par M. Lemerle ; elle est liée aussi aux noms plus connus de Photios et d'Aréthas. De Léon nous rappellerons l'épigramme autobiographique de *AP*, XV, 12. L'auteur commence par une sorte de profession de foi épicurienne précédée d'une apostrophe à la Tychè (*εὖγε, Τύχη, με ποεῖς ἀπραγμοσύνη μ' Ἐπικούρον / ἡδίστῃ κομέουσα καὶ ἡσυχίῃ τέρπουσα...*) ; il continue par le refus des richesses et des honneurs et, en se référant à Homère (... Circé, Lotophages...), de toutes les tentations des sens ; il s'introduit enfin dans le bercail chrétien en souhaitant de cueillir lui aussi comme Ulysse le *μῶλυ* fabuleux, mais pour en obtenir le salut de l'âme. L'esprit de l'épigramme, à part le fait que Léon était surnommé l'*Ἕλλην* en raison, évidemment, de sa manière de penser et du contenu de ses ouvrages, nous permet de comprendre pourquoi il fut accusé de paganisme (*Ἑλλήνων ὀλέθρου μεγακήτεα βυθὸν ὀρούσας*, 1.9 Spadaro) par son ex-élève Constantin le Philosophe (doit-il être identifié à Constantin-Cyrille ou à Constantin de Sicile, voilà une question que nous laissons en suspens). Une telle accusation est bien différente de tant d'autres dont fut l'objet, pour des affaires de magie, etc., Jean le Grammairien, le «patriarche sorcier» (Bréhier), et rappelle plutôt celles qui, toujours durant la même période, furent lancées, à cause de sa culture profane, contre

Léon Magistros Chœrosphaktès, auteur d'une *Χιλιόστιχος θεολογία* teintée de néoplatonisme. Elles lui furent lancées non seulement par le médiocre Constantin de Rhodes, qui inventa pour l'occasion des composés multiples à la manière aristophanesque (*ψευδομυθοσαπροπλασματοπλόκε, ἑλληνοθρησκοχριστοβλασφημοτρόπε*, v. 14 s. Matr.), mais aussi par le prestigieux Aréthas, qui conclut son pamphlet contre lui en souhaitant qu'il soit précipité en enfer et y retrouve Porphyre et Julien! Ces épisodes démontrent comment dans l'esprit des contemporains certaines attitudes humanistes pouvaient avoir une portée idéologique. La position d'un Photios, indépendamment d'une éventuelle évolution intérieure, est, pour ainsi dire, plus détendue. On dirait qu'il s'était déjà familiarisé avec l'hellénisme renaissant et qu'il navigait, malgré les inévitables difficultés d'une vie comme la sienne, dans les eaux sereines, intellectuelles et morales, d'un classicisme sans métaphysique : que l'on pense, entre autres, aux lettres autobiographiques adressées par le patriarche au pape Nicolas I et à Boris tsar de Bulgarie.

Il est significatif qu'à l'encyclopédisme de Photios, d'inspiration critique et philologique, fasse suite l'imposante floraison encyclopédique du xe siècle, vouée à la compilation, squelettique parfois mais systématique. C'est de nouveau le retour au passé, l'effort renouvelé de la *paideia* qui veut se mesurer avec elle-même. La dimension théorique n'était plus en jeu, l'ensemble des *καλοὶ κἀγαθοί* était devenu désormais et pour toujours celui des *πεπαιδευμένοι*. Il restait seulement à mettre en œuvre un riche arsenal d'instruments permettant de pratiquer et de défendre la *paideia* en évitant en même temps, si possible, toute friction avec l'orthodoxie. Mais il fallait aussi – ceci dans l'esprit de Constantin Porphyrogénète qui fut le principal, sinon le seul, inspirateur de ce courant – que la nouvelle mise au point du passé culturel fût greffée sur le grand cep de la tradition représenté par la continuité providentielle de l'Empire. Ainsi innovation et conservatisme se donnaient la main. D'une part, on évitait l'involution qui se serait produite si le triomphe de l'iconodulie avait été trop unilatéral, de l'autre, on tirait profit du ralentissement, si modeste fût-il, de la pression arabe, sans lequel tout conservatisme aurait été un vain mot.

Mais l'attitude un peu acritique de l'opération dans son ensemble devait être radicalement renversée après quelques générations. C'est Michel Psellos qui marquera de son empreinte toute l'époque

suivante. Bien que fragmentée dans les mille courants d'un polygraphisme inquiet, son œuvre voudra, elle aussi, poser à nouveau le problème de la *paideia* dans sa globalité. La fondation du nouvel humanisme sera cette fois, du moins selon la vocation de l'auteur, purement philosophique. Il fera appel aux sagesses païenne et chrétienne, et en outre orientale, égyptienne et syriaque, en un mot à ce mélange quelque peu trouble auquel on applique le *Schlagwort* heureux de «chaldaïque». En logique, en dialectique, en physique il se tiendra à la parole rassurante d'Aristote, en métaphysique à celle de Platon, d'autant plus inquiète qu'elle est filtrée à travers les maîtres à penser du néoplatonisme. «Je me suis adressé – dira Psellos – à Plotin, Porphyre et Jamblique, pour m'arrêter au divin Proclos comme dans un vaste port. C'est à lui que je dois la sagesse et des idées justes». C'était la reprise de la leçon de la *Spätantike*, de Synésios de Cyrène surtout, qui permettait ces transpositions périlleuses. Les milieux écclésiastiques en prirent ombrage et Psellos dut les apaiser en formulant une profession de foi orthodoxe (*ca.* 1054). Cette tempête atteignit aussi son ancien condisciple, qui peut-être n'était pas encore patriarche, Jean Xiphilin et Psellos lui répondit, tâche bien plus ardue, par une lettre, un peu plus récente, connue généralement comme le «manifeste de l'humanisme chrétien». Il essaie d'y démontrer qu'il n'y a pas contradiction entre son retour à Platon et la foi des ancêtres : «Mien Platon, ô frère, mien Chrysippe?! Et à qui le Christ, avec lequel je suis crucifié?». Il voulait en somme recommencer, proposer en des termes nouveaux, une synthèse que l'on avait coutume de considérer comme inébranlable. Ce ne fut pas, à Byzance, l'unique cas où le νεωτερίζειν (quelque chose comme «avoir une conduite révolutionnaire») prit les apparences de la «restauration» de l'antique. La Grèce d'après Byzance connaîtra elle aussi, en son siècle des lumières, des expériences semblables. Mais la tentative faite par Psellos de donner à l'orthodoxie un fondement nouveau et plus noble en élevant au rang de premier théologien et de précurseur éminent le divin Platon, non plus «hellène», même si elle n'aboutit pas à cause de toute une série de vicissitudes, nous rappelle la *docta pietas*, et l'illusion, qui seront plus tard, en Occident, celles d'un Marsile Ficin, d'un Lorenzo Valla, défenseurs eux aussi, à leur manière, d'un monde qu'ils contribuaient à désagréger. De toute façon, si Psellos par son savoir-faire réussit à se sauver, son disciple préféré Jean Italos n'y réussit

pas. Sans doute était-il plus résolu, soit dans son retour actif au néoplatonisme, soit dans sa manière d'en affronter les conséquences.

L'affaire d'Italos (1076/1077-1082) projette sur le XIIe siècle une lueur sinistre, même s'il s'agit, comme nous l'avons dit au début, d'un cas exceptionnel. Mais peut-être ne convient-il pas d'attribuer à une cause unique et identique les divers procès d'hérésie qui jalonnent l'époque des Comnènes : contre Nil de Calabre, compatriote et héritier spirituel de Jean, contre Sotèrichos Panteugénès et son groupe, contre Constantin de Corfou, etc. Par ailleurs, il faut remarquer que, si la connotation du XIe siècle est celle d'une *aetas philosopha*, le XIIe siècle se présente certainement comme une *aetas rhetorica*. Des polémiques d'école et de cercles littéraires, des débats, une grande variété de programmes et d'expériences le caractérisent, le tout atténué et comme amorti par l'exercice pointilleux de l'art divin du *logos*. Chez un Michel Italikos, par exemple, qui termina sa carrière comme archevêque de Bulgarie, le thème chaldaïque est encore présent, mais sans le mordant que lui avait conféré Psellos. Il est devenu un sujet de causerie de salon, noble sans doute, mais inoffensif. La rhétorique est le passage obligé que doit emprunter toute innovation en fait de genres et de formes littéraires. Le XIIe siècle en connut plusieurs et, en effet, cette période se présente en littérature comme l'une des plus riches. On y trouve une prolifération d'écrits satiriques en prose et en vers, parmi lesquels le dialogue lucianisant *Timarion* occupe la place d'honneur à cause de la vision du monde qui y domine. Des anciens genres de la tradition scolaire tels les *progymnasmata* s'affranchissent des modes de leur destination exclusivement instrumentale pour assumer une physionomie autonome qui les a fait comparer, non sans raison (Beck), à nos essais littéraires ou psychologiques. Dans certains de ces exercices, par exemple chez l'insoupçonnable Nicéphore Basilakès, se faufile parfois en contrebande, sous l'appareil mythologique, de la matière érotique assez piquante (aberrations sexuelles, etc.). La même chose se retrouve, bien qu'émoussée par une mise en scène de gauche pruderie, dans les romans d'amour atticisants, un autre genre revenu en vogue sous les Comnènes. L'orthodoxie ne manquait pas de veiller sur certaines nouveautés et l'on verra, d'une part, le pieux Constantin Acropolite lancer ses foudres contre l'impiété du *Timarion*, d'autre part Philagathe de Cérami, plus avisé, s'évertuer à ménager la chèvre et le chou ramenant dans la catégorie

de l'allégorie morale tout l'appareil érotico-sexuel du roman. (Plus simplement, les médecins, non seulement le savant Théodore Priscien, mais aussi le modeste Paul de Nicée et d'autres, avaient conseillé la lecture de telles narrations comme remède aphrodisiaque!)

Ce qui caractérise l'évolution de l'hellénisme médiobyzantin est enfin le premier emploi résolu de la langue vulgaire en littérature après les tentatives sporadiques du passé. En témoignent surtout les poèmes prodromiques et ptochoprodromiques, satire eux aussi parfois, mais marquée par la nouveauté de l'instrument linguistique. Il s'agit encore de tentatives timides et partielles, qui cependant ont leur poids en tant qu'expériences expressément voulues par des représentants de la haute culture dans le but, non de provoquer des coupures irréversibles, mais d'amorcer cet élargissement de l'horizon linguistique qui portera ses fruits durant la période byzantine tardive.

En conclusion de notre exposé, nécessairement incomplet et épisodique, nous espérons avoir montré, par un dispositif à la fois synchronique et diachronique, que la notion d'hellénisme chrétien-byzantin amène non pas à une réalité monotone et immobile, mais à un univers vivant, avec ses traits bien précis, ses contrastes, ses tournants parfois dramatiques. L'originalité de cet univers est indubitablement mieux soulignée par l'art figuratif que par la littérature. Si toutefois l'on envisage le concept d'originalité non seulement selon le critère du «non déjà vu» mais aussi selon celui du «revécu» en des modes nouveaux, on constatera que l'apport de la Byzance des lettres ne fut pas du tout négligeable. Et si la littérature se ressentit des humeurs du monde environnant, il se produisit aussi l'inverse. Les pensées, les sentiments, les comportements de l'homme byzantin ne pourraient se comprendre si l'on voulait ignorer les sollicitations exercées sur eux par la littérature. En déplaçant dialectiquement l'objectif, il pourrait être utile d'établir un parallèle avec le monde occidental, par exemple en centrant l'intérêt sur le XIIe siècle, si riche de points de contact entre les deux mondes et pourtant si divers en Orient et en Occident. De même, très significative serait une évaluation approfondie de la spécificité byzantine dans l'après-Byzance, de la permanence, par exemple, aussi sous la turcocratie, de cette composante hellénique et de ce rapport d'attraction-incompréhension, de rapprochement-éloigne-

ment qui, au long des siècles, fut à la fois la mauvaise conscience et la raison d'être de Byzance.

À la lumière de ce genre d'approche, réalisée dans le climat spirituel de notre temps, les notions de «conservation» et d'«innovation» ne se réduisent pas à des mots vides de sens.

Antonio GARZYA.

MÉDECINS, MALADIES ET REMÈDES DANS LES *LETTRES* DE THÉOPHYLACTE DE BULGARIE

Professeur à Constantinople entre 1078 et 1085, Théophylacte fut aussi le précepteur du jeune Constantin, fils de l'empereur Michel VII et de Marie d'Alanie. Ce prince, après l'abdication de son père et l'accession au pouvoir d'Alexis Ier Comnène en 1081, fut associé au trône et fiancé à la fille aînée du nouvel empereur, la princesse porphyrogénète Anne, futur auteur de l'*Alexiade*, qui ne devait jamais se consoler de la naissance, en 1088, de son frère Jean, car cet événement eut pour conséquence de l'écarter des marches du trône ainsi que son fiancé, qui allait d'ailleurs mourir en 1094. Ces bouleversements eurent des répercussions sur la carrière de Théophylacte qui, en 1088-1089 (1), fut éloigné de Constantinople et envoyé à Ohrid avec le titre d'archevêque de Bulgarie, une promotion qui n'était certes pas de son goût, à en juger par plusieurs de ses lettres où, venant d'arriver en Bulgarie, il exhale sa nostalgie de Constantinople et son désespoir de se trouver au milieu «d'esclaves barbares impurs, puant la peau de bouc et plus pauvres en ressources qu'ils ne sont riches en méchanceté» (2). Ses états d'âme, ses malheurs, ses maladies et celles de ses proches, tous ses ennuis dans l'administration de l'Église et ses démêlés avec les agents du fisc, trouvent un écho dans ses *Lettres* dont beaucoup sont adressées à de hauts personnages qu'il avait fréquentés dans les

(1) Voir P. GAUTIER, *Discours de Théophylacte à l'autocrator Alexis Ier Comnène (6 janvier 1088)*, dans *Revue des Études Byzantines*, XX (1962), p. 106.

(2) Comme les *Lettres* de Théophylacte qui sont présentées dans la *P.G.* reproduisent les *Lettres* publiées par Finetti, Meursius et Lamius, nous indiquerons dans les notes *Fin.*, *Meurs.* et *Lam.* suivi du numéro de chaque lettre.

P.G. 126, *Lam.* II, col. 508A : *ἀλλὰ [δουλεύω] δούλοις βαρβάροις ἀκαθάρτοις κινάβρας (P.G. κιναύρας) κωδίων ἀπόζουσιν, καὶ πενεστέροις (P.G. πενητέροις) τὸν βίον ἢ ὅσον τὴν κακοήθειαν πλούσιοι.*

milieux de la cour et de l'Université de Constantinople où il comptait de nombreuses relations, ce qui explique l'importance de ses *Lettres* au point de vue prosopographique. Ajoutons encore que notre archevêque était poète à ses heures et que l'auteur d'une poésie contenue dans un manuscrit de Vienne (*Théol. gr.* 242) le considère comme l'un des cinq meilleurs iambographes qui aient vécu du VIIe au XIIe siècle (3).

Parmi les correspondants de Théophylacte figurent trois médecins qui ont été les médecins de l'empereur Alexis : ce sont Michel Pantechnès, son ancien disciple (4), Nicolas Calliclès qui fut probablement aussi son élève et est l'auteur de poèmes parvenus jusqu'à nous (5) et Nicétas. Les deux premiers sont cités dans l'*Alexiade* parce qu'ils se trouvèrent au chevet de l'empereur moribond (6). Les divergences de vues sur le traitement médical à appliquer qui opposaient Calliclès à Pantechnès et aux autres médecins sont relatées par Anne Comnène, qui accorde sa préférence à Calliclès dont les avis ne furent pas suivis.

Les lettres envoyées par Théophylacte à ces médecins revêtent souvent un caractère amical : ainsi, il adresse à Pantechnès des condoléances à l'occasion du décès de son père (7), des félicitations réticentes lors de sa nomination comme médecin de l'empereur (8) ; une autre fois il sollicite de lui une intervention en sa faveur auprès d'Alexis Comnène (9). Quant au grand médecin Nicolas Calliclès, il lui envoie son frère comme ambassadeur pour lui demander son aide au milieu des difficultés qui lui sont suscitées par un agent du fisc (δημόσιος) (10). Plus intéressante pour notre propos est une lettre

(3) Voir G. MERCATI, *Poesie di Teofilatto*, dans *Studi bizantini*, 1925, p. 175.

(4) *P.G.* 126, *Meurs.* XLVII, col. 464c : *Τῷ μαθητῇ αὐτοῦ, τῷ Παντέχνῃ κυρίῳ Μιχαὴλ τῷ ἰατρῷ.*

(5) NICOLA CALLICLE, *Carmi*. Testo critico, introduzione, traduzione, commentario e lessico a cura di Roberto ROMANO, Naples, 1980. Cf. aussi L. STERNBACH, *Nicolai Calliclis carmina*, Cracovie, 1903.

(6) ANNE COMNÈNE, *Alexiade*, éd. LEIB, Paris (Les Belles Lettres), t. III, 1945, pp. 230-231.

(7) *P.G.* 126, *Lam.* XXXI, col. 552C-553.

(8) *Ibid.*, *Meurs.* XLVII, col. 464C-465A.

(9) *Ibid.*, *Meurs.* XLIV, col. 460B-461A.

(10) *Ibid.*, *Meurs.* XXXVIII, col. 440D et *Meurs.* XXIX, col. 441B.

où il souhaite emprunter à Calliclès un livre de Galien «non pas tant, écrit-il, pour exercer la médecine (car je ne suis pas mûr pour m'instruire dans la pratique de l'art), que pour en connaître les principes et la technique». «Donc, ajoute-t-il, que tu aies les *Monobibla* ou les *Commentaires des Hippocratiques*, sache que nous souhaitons en recueillir les fruits». Et plus loin : «Si nous recevions l'*Étude au sujet des enseignements d'Hippocrate et de Platon*, nous considérerions que tu nous rends des fruits au centuple» (11). Or, les livres de Galien que Théophylacte réclame avec insistance, il les a certainement reçus, car, parmi les poèmes que l'on a conservés de lui, il s'en trouve deux très courts, de six vers chacun, écrits pour remercier Galien des livres et des enseignements qu'il nous a transmis (12). Rien d'étonnant à ce que Galien soit encore en Orient aux XIe-XIIe siècles la grande autorité en matière médicale, puisqu'il le restera en Occident au moins jusqu'au XVIIe siècle.

De toute évidence, notre archevêque s'intéressait vivement à la médecine et ajoutait à son expérience personnelle de la maladie des connaissances livresques qui affleurent occasionnellement dans ses lettres : parfois il fait de simples allusions aux maux de ses correspondants : ainsi en est-il de la goutte qui martyrisait Théodore de Smyrne (13) et qui nous est connue par un poème de Nicolas Calliclès (14) et surtout par le dialogue *Timarion* (15) où Théodore est présenté comme victime de la bonne chère qu'il a trop appréciée. Ses articulations étaient, paraît-il, dures comme de la pierre. Ce malheureux souffrait probablement d'une grave polyarthrite, ainsi

(11) *Ibid.*, LVII, col. 476B-C : *Εἴτε τοίνυν μονόβιβλά σοι παρείη* (*P.G.* *παρῇ*), *εἴτ' ἐξηγήσεις Ἱπποκρατείων, ἴσθι ταῦτά σοι βουλομένους ἡμᾶς καρπίσασθαι.*

(12) G. MERCATI, *art. cit.*, texte p. 186, trad. en italien p. 180.

(13) *P.G.* 126, *Fin.* I, col. 309A : *Οὐδὲν γὰρ ἔχω τί ἂν τοι ἐπαρασαίμην ἄλλο καὶ τῆς συνήθους ποδάγρας ἄλγιον.* Cette lettre, qui est présentée comme *Ἀνώνυμος* dans *Fin.* I et fusionnée avec une autre dans *Lam.* II, col. 508B, est en réalité adressée à Théodore de Smyrne. Cf. à ce propos notre article : *Du destinataire de la lettre Finetti I de Théophylacte de Bulgarie*, dans *Byzantion*, XXXVI (1966), pp. 435-436.

(14) R. ROMANO, *Carmi, op. cit.*, 30, pp. 111-112 (= STERNBACH, *op. cit.*, 29, pp. 61-64).

(15) PSEUDO-LUCIANO, *Timarione* a cura di R. ROMANO, Naples, 1974, p. 71 (= éd. HASE, Paris, 1813, pp. 208-209).

que l'a diagnostiqué un médecin de mes amis qui accepte de se pencher sur le cas de malades morts depuis plus de 800 ans!

À un autre correspondant qui a perdu un de ses proches et se trouve déprimé et sans appétit, Théophylacte envoie des poissons du lac d'Ohrid, «les uns conservés depuis peu dans la saumure, les autres cuits dans de la pâte» (16). Mais, bien entendu, les malades sur lesquels il possède le plus d'informations sont lui-même et son frère.

Il semble bien que notre archevêque ait toujours eu une santé fragile. Une lettre datant de l'époque où il vivait encore à Constantinople contient des remerciements sans doute adressés à Marie d'Alanie qui lui avait rendu visite alors qu'il était malade (17). Quand il se trouve en Bulgarie, il fait allusion à diverses reprises à sa mauvaise santé, parfois en restant dans le vague (18), ailleurs avec plus de précision : c'est ainsi qu'une sciatique le retient cloué au lit, dans l'impossibilité de marcher (19). Un poème adressé à Michel Pantechnès, reproche à celui-ci de «ne pas avoir tenu sa promesse de venir lui rendre visite pour soigner sa sciatique» (20). Une lettre probablement légèrement postérieure à la précédente se rapporte peut-être à la même crise. Elle est destinée au gouverneur de la ville de Prespa où un synode devait se réunir. Théophylacte écrit : «Nous ne sommes pas encore tout à fait relevé de maladie..., mais la voix des canons nous appelle au saint synode, cette voix qui est absolument celle du Christ, et elle nous fait lever de notre couche, nous donne la force de nous mouvoir et nous accorde de porter notre lit» ; la fin de la phrase se réfère évidemment à l'histoire évangélique du paralytique (21). Hélas! la sciatique n'est pas le seul mal qui accable l'archevêque. S'adressant à Michel Pantechnès qui lui a demandé de ses nouvelles, il se plaint de son état de santé : «La

(16) *P.G.*B 126, *Meurs.* XII, col. 380C : *οἱ μὲν, ἄρτι* (*P.G.* *ἄρτοι*) *ταριχευτοί, οἱ δὲ ἀρτιδίοις ἐνωπτημένοι.*

(17) *Ibid.*, *Meurs.* LII, col. 469A : *τῇ δεσποίνῃ ἐπισκεψαμένῃ αὐτῷ ἀρρωστήσαντι.*

(18) *Ibid.*, *Meurs.* XLI, col. 445B : *τῇ Πελαγονίᾳ ἐνεδήμουν* (*P.G.* *ἐνεδήμει*) *νόσῳ βαρείᾳ κατάσχετος* ; *Meurs.* LXIII, col. 480D : *Εἰ μὲν ἡ τε τοῦ σώματος ἰσχὺς καὶ τὸ τοῦ καιροῦ εὐκραὲς ... ὁδεύειν συνεχώρουν τῇ ἐμῇ ταπεινότητι* ; *Meurs.* LXIX, col. 489A-B : *Αὐτοῦ μου τοῦ σώματος κακῶς ἔχοντος*, etc.

(19) *Ibid.*, *Meurs.* XLVIII, col. 465A-B : *Ἀλλὰ γάρ τῆς ἰσχιάδος ἀκούειν δοκῶ.*

(20) G. Mercati, *art. cit.*, poème II (p. 185) : *τῷ ἰατρῷ κῦρ Μιχαὴλ μηνύοντι πρὸς αὐτὸν προσελθεῖν ἀρρωστοῦντα καὶ μὴ ὑπερχομένῳ.* Vers 6 : *ἰσχίας γάρ με τρύχει.*

(21) *P.G.* 126, *Meurs.* LIII, col. 469B-C.

fièvre nous consume intérieurement, tendant déjà vers la malignité : nous sommes incommodé par des accès de toux sèche, sans expectoration. Notre douleur au côté persiste» (22). Cette fois la science médicale diagnostique une pleurite ou pleurésie sèche. De fait, Théophylacte a les poumons fragiles. Dans un message au médecin Nicétas, de passage dans la région, il s'excuse de ne pouvoir venir à lui, retenu par deux flux (*ῥεύματα*) : «le premier est celui du rhume de cerveau qui provoque catarrhes et toux et nous fait craindre, non sans raison, les maladies de poitrine». «Car, que m'arriverait-il, ajoute-t-il, si je m'exposais à l'air, puisque je suis déjà dans cet état en restant chez moi. L'autre flux est celui du Vardar gonflé par la fonte des neiges, qu'on ne peut traverser qu'en barque» (23). Donc de nouveau, il redoute sa faiblesse pulmonaire et craint de se déplacer.

D'ailleurs sa correspondance révèle qu'il a les voyages en horreur. Un jour, les difficultés auxquelles il est en butte le forcent à rencontrer l'empereur qui est en campagne militaire dans la région. Cette équipée présente à ses yeux toutes sortes de désagréments, mais est surtout nuisible «à sa santé délicate et peu résistante à toute fatigue, principalement à celle des voyages» (24).

Ailleurs encore, il décrit une traversée en bateau qu'il a dû faire pour se réfugier à Thessalonique, sans doute au moment de l'invasion de Bohémond (1107-1108). Après toute une série de citations bibliques, il se lance dans une description très réaliste de ses maux : «Quand je me suis embarqué sur le bateau, il m'est arrivé une chose inattendue : des nausées, une salivation abondante et les vomissements qui s'ensuivent, et ce qui était rejeté était un liquide non digéré et sans consistance ; à la fin il y eut un peu de bile. Après une courte interruption, de nouveau même chose, mais la bile était plus abondante, bien que plus aigre dans la bouche. Je m'attendais donc à avoir en même temps les symptômes d'une fièvre quarte, comme à

(22) *Ibid., Fin.* VII, col. 321A : *Πυρετὸς ὑποσμύχει τὰ ἔνδον ὅσον ἤδη προκόψων εἰς κακοηθεία · βῆχες ἐνοχλοῦσι ξηραὶ καὶ ἀπτύελοι · ἄλγημα πλευρᾶς πολυχρόνιον.*

(23) *Ibid., Meurs.* LV, col. 472C : *ἀνακόπτει δέ μοι τὴν διάβασιν δύο ῥεύματα ἓν μὲν τὸ κοινόν τε καὶ ἐπιδήμιον ὃ τοῦ ἐγκεφάλου πληρωθέντος, κατάρρους δημιουργῆσαν, καὶ βῆχας, καὶ τὸν περὶ τοῖς θωρακικοῖς νοσήμασι φόβον οὐκ ἀλόγως ἐφίστησι.*

(24) *Ibid., Meurs.* XXII, col. 401A. Ce qui lui rend le déplacement pénible est, entre autres, *τὸ ἀραχνῶδες τουτί μοι σῶμα ὅπερ ὡς οἶδας, καὶ πρὸς πάντα μὲν πόνον, μάλιστα δὲ καὶ τὸν ἐν ταῖς ὁδοῖς ἀσθενές τε καὶ εὐδιάλυτον.*

l'ordinaire, mais elle a été crachée avec le suc et la bile, et il s'est avéré que j'avais craint ce qui n'était pas à craindre» (25). Puis, il fallut continuer le voyage ; Théophylacte était découragé, mais tout se passa bien. «En maintenant, conclut-il, je suis en bonne santé à Thessalonique, sans aucune maladie, moi qui étais gravement malade. Cela prouve la sagesse du proverbe qui dit que la bile est nécessaire», et il ajoute en plaisantant que «le corps retrouve sa vigueur par les maux d'estomac». De ce texte on peut inférer que Théophylacte était sujet à la fièvre quarte – cette fièvre qui réapparaît toutes les soixante-douze heures et est une des formes du paludisme – puisque c'est à elle qu'il songe immédiatement quand il ressent des nausées. De toute évidence cependant, il a été cette fois victime du mal de mer qu'il paraît ne pas avoir identifié, mais les symptômes qu'il décrit prouvent aussi qu'il avait le foie délicat.

Comme personnellement il n'appréciait guère les voyages, il s'est fréquemment servi de son frère comme ambassadeur et porte-parole, l'envoyant de-ci de-là pour transmettre des messages qu'il pouvait éventuellement compléter de vive voix. Théophylacte avait plusieurs frères ; il le dit clairement dans une lettre à Nicétas qui avait été leur professeur à l'École Patriarcale de Constantinople (26). Si nous ignorons combien ils étaient, nous savons du moins que l'un d'entre eux était eunuque (27) : en effet, c'est pour le consoler de cet état que Théophylacte a écrit un petit traité sur les eunuques (28). Est-ce celui-là ou un autre qui se nomme Démétrius et était particulièrement cher à son cœur? Nous savons que ce Démétrius avait été l'élève de Théodore de Smyrne dont il avait suivi les cours

(25) *Ibid.*, *Meurs.* LXV, col. 484B : *Ἐμοὶ γὰρ ... ἐπιβάντι τῷ πλοίῳ ἐπισυνέβη πρᾶγμα πάσης ἐλπίδος ἐξώτερον · ναυτία καὶ σιελισμὸς καὶ τὸ παρακολούθημα ἔμετος καὶ τὸ ἐκφορούμενον ὕγρον ὠμὸν καὶ ἀσύστατον · κἀπὶ τῷ τέλει χολῆς τι μέρος. Μικρὸν δὲ διαλιποῦσι πάλιν, τὰ αὐτὰ πλὴν ὅσον ἡ χολὴ πλείων κἂν τῇ διεξόδῳ πλέον δριμύττουσα. Προσεδόκων μὲν οὖν καὶ τὴν ἐπισημασίαν τοῦ τεταρταίου συμβῆναι κατὰ τὸ σύνηθες. Ὁ δὲ ἄρα τῷ χυμῷ καὶ τῇ χολῇ συναπέπτυστο.*

(26) *Ibid.*, *Meurs.* IX, col. 373C : *Οἱ δὲ ἐμοὶ μὲν ἀδελφοί, σοὶ δὲ μαθηταί, προσκυνοῦσι τὴν σὴν τιμιότητα.*

(27) G. Mercati, *art. cit.*, p. 183.

(28) Cet opuscule transmis par le *cod. Laurentianus gr.* 59, 12 (XIVe s.), fol. 222^v^-228^r^, avait été signalé par G. Mercati, *art. cit.*, p. 183. Il a été publié, d'après ce manuscrit et le *cod. Vindob. théol. gr.* 43 (XVIe s.), fol. 122^r^-132^r^, par Maria Dora Spadaro, Un inedito di Teofilatto di Achrida sull'eunuchia, dans *Rivista di Studi bizantini e slavi*, I, Bologne, 1980, pp. 3-38 (texte, pp. 25-38).

de philosophie (29). À Ohrid, Théophylacte parle de lui comme de son compagnon d'esclavage (30). Il ne cite pas toujours son prénom, mais souvent il se sert de son frère comme messager (31), parfois dans des circonstances difficiles, au milieu de l'hiver, par une route longue et pénible (32). Dans la lettre dont nous avons parlé précédemment, où Théophylacte se plaint d'être retenu chez lui par un rhume et par les crues du Vardar qu'il compare d'ailleurs à l'Achéron, il annonce qu'il envoie à sa place son frère «que, dit-il, aucun de ces deux flux n'empêche d'aller vers vous. D'ailleurs il n'accepte pas d'appeler une barque une barque, comme nous le faisons, nous, les anciens, les rustiques, qui n'avons pas goûté à la sagesse de nos jours ou plutôt à la sophistique, mais il prétend que c'est un vaisseau de transport de fort tonnage et il navigue avec plus de hardiesse qu'il ne marche sur le sol» (33).

Ce frère nettement plus jeune que lui est donc vigoureux, intrépide et ne craint pas d'affronter les dangers.

Mais à un certain moment, le ton des lettres change ; écrivant à l'évêque de Citre, Théophylacte, qui, alors, ne se trouve pas à Ohrid, regrette de ne pouvoir aller à Constantinople pour soigner sa santé et écarter de ceux qui vivent avec lui les accès de fièvre. Il songe tout particulièrement à son frère, cet autre lui-même, qui est toute sa consolation. Car celui-ci, ne respirant plus l'air d'Ohrid est «privé du vin de là-bas qui est doux et léger et des autres nourritures saines. Il est en mauvaise santé et va mal : il a totalement perdu l'appétit, lutte contre le mal de tête et a l'estomac rempli de suc». «Pour y remédier, ajoute-t-il, comme les circonstances ne nous permettent de recourir à rien d'autre, nous utilisons de l'*ὀξύσακχαρ*, mais avec modération (34).

(29) *P.G.* 126, *Meurs.* XVI, col. 388A (= *Lam.* XXI, col. 536D), lettre à Théodore de Smyrne : *Ὁποῖον ἂν ἐβούλου με εἶναι τῷ σῷ Παύλῳ ὑπ' ἐμοὶ τελουμένῳ σοφίας τι μυστήριον, τοιοῦτος γενοῦ τῷ ἐμῷ Δημητρίῳ, τὰ φιλοσοφίας ὑπὸ σοῦ ὀργιάζοντι.*

(30) *Ibid., Lam.* I, col. 504C : *τὸν σύνδουλον καὶ ἀδελφόν μου Δημήτριον.*

(31) *Ibid., Meurs.* XXXV, col. 436B ; *Meurs.* XXXVI, col. 437A ; *Meurs.* XXXVIII, col. 440D ; *Meurs.* XXXIX, col. 441B ; *Meurs.* LV, col. 472C.

(32) *Ibid., Meurs.* XXXV, col. 436B ; *Meurs.* LV, col. 473C.

(33) *Ibid., Meurs.* LV, col. 473A.

(34) *Ibid., Meurs.* LVIII, col. 477, où il s'agit de son frère : *τοῦ γὰρ ἐν Ἀχρίδι ἀέρος τὸν ἐνταῦθα ἀλλαξάμενος, τοῦτ' ἐν ἐκείνῃ ὀλιγοφόρου οἴνου, καὶ λεπτοτάτου, καὶ τῶν ἄλλων ὑγιεινοτέρων τροφῶν, στερηθείς, κακῶς ἔχει τὸ σῶμα, καὶ πάνυ πονήρως πέπραγεν · ἀνορεξίας μὲν εἰς ἔσχατον ἥκων, κεφαλαλγὲς προπαλαίων, καὶ τὴν γαστέρα*

D'ailleurs, le malade s'irrite contre tout médicament». Puis, dans une lettre à Nicolas Calliclès, Théophylacte écrit : «Mon frère te salue, mais du Ténare, par où il descend vers l'Hadès, emporté par la phtisie» (35). Enfin, trois lettres annoncent la catastrophe qui frappe l'archevêque (36) : il a perdu son frère qui était tout pour lui et lui rendait la pareille. Théophylacte a aussi écrit deux poèmes à l'occasion de la mort de Démétrius (37) : l'un compte 112 vers, l'autre 32. Dans le premier on peut lire : «mais brusquement, de sa cruelle épée, la mort te terrasse, de l'épée de la phtisie fétide, porteuse de fièvre violente, qui consumait mes chairs, qui a bu mon sang, qui enflamme mon esprit, qui enténèbre mon intelligence». Dans le second poème, il fait allusion, entre autres, aux services que ce frère bien-aimé, son homme de confiance, lui a rendus : «Qui contiendra les violents assauts des agents du fisc? qui fermera la gueule de ces grenouilles des *secretica*, qui sera en accord avec les juges sages? qui sera cher aux sénateurs par la dignité de ses mœurs?» (38).

Le R.P. Gautier a voulu distinguer dans les *Lettres* deux frères qui ont assisté Théophylacte : l'un fort et vigoureux, l'autre de santé fragile (39). N'est-ce pas ignorer qu'il arrive qu'un homme bien portant devienne malade? En tout cas, nulle part Théophylacte ne mentionne que deux de ses frères lui aient servi d'hommes de confiance, durant son archiépiscopat. On notera, par ailleurs, que dans la lettre où nous voyons ce frère affronter les flots du Vardar, il est fait allusion à ses connaissances en philosophie moderne et en sophistique ; or, Démétrius, nous le savons, avait étudié la philosophie auprès de Théodore de Smyrne (40). On peut supposer avec vraisemblance, puisque sa mort a été rapide, que, au cours de ses

χυμῶν ἔμπλεω περικτώμενος. Ὧν πρὸς τὴν τομὴν οὐδενὶ ἄλλῳ τοῦ καιροῦ δίδοντος χρῆσθαι, ὀξυσάκχαρι χρώμεθα καὶ τούτῳ πεφεισμένως.

(35) *Ibid.*, *Meurs.* LVI, col. 476A : *Ὁ ἀδελφός μου προσαγορεύει σε, ἀλλ' ἐκ τοῦ Ταινάρου, δ' οὗ πρὸς τὸν Ἅιδην κατάγεται, τῇ φθίσει χειραγωγούμενος.*

(36) *Ibid.*, *Meurs.* LXVI, col. 485B-C ; *Meurs.* LXVII, col. 488A-B ; *Meurs.* LVIII, col. 488C.

(37) P. GAUTIER, *L'épiscopat de Théophylacte Hephaistos, archevêque de Bulgarie*, dans *REB*, XXI (1963), pp. 159-177.

(38) *Ibid.*, texte pp. 171-175. Premier poème v. 21 sv. ; deuxième poème : trad. p. 177.

(39) *Ibid.*, p. 168.

(40) *P.G.* 126, *Meurs.* XVI (*τῷ Σμυρναίῳ*), col. 388A. Cf. notre note 29.

pérégrinations par tous les temps, Démétrius a pris froid et a succombé à une phtisie galopante.

Dans tous les passages dont il a été question, Théophylacte a cité des noms de maladies (goutte, sciatique, fièvre quarte, phtisie), des symptômes, et aussi des remèdes naturels et rationnels : bonne nourriture, repos, grand air, vin léger – celui-ci est, d'ailleurs, recommandé par Galien contre les affections pulmonaires (41) – ; Théophylacte mentionne en outre un médicament fébrifuge, l'*ὀξύσακχαρ*. Celui-ci n'est cité ni par Galien, ni par Oribase, ni par Alexandre de Tralles ; par contre, ces trois médecins connaissent l'*ὀξύμελι*, à base de miel et de vinaigre, auquel on ajoutait plus de vingt ingrédients végétaux, suivant diverses recettes qui nous ont été conservées (42). Galien recommande l'*ὀξύμελι* pour favoriser l'expectoration dans les maladies pulmonaires, entre autres la pleurésie, et aussi pour combattre diverses formes de fièvre (43). Comme par ailleurs, dans un passage traitant du miel, en accord avec Dioscorides (44), il cite le *σάκχαρ* (45), produit végétal, qui se forme en concrétions autour de bambous de l'Inde et de l'Arabie Heureuse, en lui attribuant un goût moins sucré que le miel, mais les mêmes vertus, avec cette différence cependant qu'il est moins nocif pour l'estomac et ne provoque pas la soif, on peut, je crois sans témérité, voir dans l'*ὀξύσακχαρ* un équivalent ou un substitut de l'*ὀξύμελι*.

(41) GALIEN, *Medicorum graecorum quae exstant*, éd. Carolus Gottlob KUHN, vol. VI, Leipzig, 1828, p. 66.

(42) *Ibid.*, XV, 498, 507, 678, 686, 761, 814, 890.

(43) *Ibid.*, XII, 71.

(44) PEDIANUS DISCURIDES, *De materia medica*, éd. Max WELLMANN, II, Berlin, 1906, 82.

(45) Dans le *Périple de la mer Érythrée*, éd. Hjalmar FRISK (Göteborg, 1925), p. 5, ll. 12-13, l'auteur inconnu de l'ouvrage écrit : *καὶ μέλι τὸ καλάμινον τὸ λεγόμενον σάκχαρι*. Cf. aussi *The Periplus of the Erythraean Sea*, par G. B. W. HUNTINGFORD, Londres, 1980, p. 29 : «Honey-cane called sakhari». À ce propos voir aussi Jacques ANDRÉ, *L'alimentation et la cuisine à Rome*, Paris, Klincksieck, 1961. À la p. 188, il est dit que le *σάκχαρον saccharum* «qui ressemble à du sel et se casse sous la dent est le *tabaschir*, concrétion siliceuse qui se trouve dans les entre-nœudes de certains bambous. Importé de l'Inde en petite quantité, il était exclusivement réservé à la médecine». Les diverses formes *σάκχαρ, σάκχαρι, σάκχαρον* montrent que le mot est un emprunt à une langue étrangère. Cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968-1980, p. 985.

Tout ce qu'on pourrait glaner d'autre concernant des remèdes dans la correspondance de Théophylacte reste dans le vague et se glisse souvent dans des métaphores médicales où il parle de médicaments contenus dans des pyxides (46), de mélanges, de frictions, d'applications d'onguents (47), des herbes des discours (48). Une fois, cependant, il est plus précis : s'adressant au médecin Nicolas Calliclès, il lui reproche de verser abondamment dans des coupes «son remède et sa panacée, la drogue faite de chairs de vipères» (49). La chair de vipères sert en médecine antique et byzantine à traiter l'éléphantiasis (Galien, Oribase) et des maladies de la peau comme la psore et la lèpre. Toutefois, ici, comme il s'agit d'une panacée, il est probable que Théophylacte songe à une drogue magique, car, si l'on en croit les Cyranides (50), la chair des vipères, préparée suivant la recette donnée par le recueil, et mêlée d'aromates, fournit un remède universel : il guérit non seulement, comme l'affirment les médecins, ceux qui sont atteints d'éléphantiasis et les lépreux, mais encore les podagres, les épileptiques, les paralytiques et tous les cas désespérés ; bref il est, au sens propre du mot, une panacée et relève non de la médecine, mais de la magie.

Alice LEROY-MOLINGHEN.

(46) *P.G.* 126, *Meurs.* XLII, col. 453A ; *Meurs.* LXXII, col. 497D.

(47) *Ibid., Meurs.* XLII, col. 453A.

(48) *Ibid., Meurs.* LXXII, col. 497D.

(49) *Ibid., Meurs.* LVI, col. 473B-C : *Ἀλλὰ σύ μοι δραστικὰς τὰς ἀντιδότους ἐπὶ τὰ προσβαλοῦντα (P.G. προσβάλλοντα) νοσήματα καὶ μὴ πεφεισμένως ἐγχεῖν ταῖς κύλιξι τὴν θεοδώρητόν σου καὶ πανάκειαν καὶ τὸ κεφάλαιον, τὴν δι' ἐχιδναίων σαρκῶν.*

(50) D. KAIMAKIS, *Die Kyraniden*, Meisenham am Glan, 1976, 11, 12, p. 136.

UNE ORTHOGRAPHE INSOLITE ET NUANCÉE, CELLE DE NICÉPHORE BLEMMYDE, OU À PROPOS DU *ΔÉ* ENCLITIQUE

Les grammaires signalent parfois que la particule *δέ* peut être enclitique (1), mais il faut reconnaître qu'il est assez rare de rencontrer un *δέ* enclitique dans les manuscrits, *a fortiori* d'en rencontrer un grand nombre (2). Il est pourtant permis de se demander si l'accent dont la langue écrite affecte ordinairement *δέ* correspond à autre chose qu'à une convention.

Ayant eu récemment à collaborer à l'édition des deux autobiographies successives de Nicéphore Blemmyde (3), nous avons pu nous rendre compte que cette personnalité très forte, qui ne craignait pas de s'opposer à ses contemporains, l'avait fait jusque dans son orthographe. Chez lui en effet le *δέ* enclitique est fréquent (4) ; il est même si normal qu'il nous a paru intéressant d'essayer de déterminer dans quels cas *δέ*, chez Blemmyde, était enclitique, et

(1) «Le grammairien des *Anecdota* de Bekker, III, p. 1156, et le scholiaste de Denys de Thrace (p. 466,8 Hilgard) donnent aussi comme enclitiques *μέν*, *δέ* et *γάρ*. Les éditeurs modernes ont l'habitude de toujours accentuer *μέν*, *δέ*, *γάρ*» (J. VENDRYES, *Traité d'accentuation grecque* [= Nouvelle Collection à l'usage des Classes, XXVII], Paris, 1904, p. 107).

(2) Ajoutons que le lecteur distrait passe souvent sur un *δέ* ou sur un *γάρ* enclitiques sans les remarquer ou en croyant qu'il s'agit de fautes du copiste.

(3) *Nicephori Blemmydae Autobiographia sive curriculum vitae necnon epistula universalior*, cuius editionem curavit Joseph A. MUNITIZ (= *Corpus Christianorum, Series Graeca*, 13), Turnhout-Leuven, 1984. Les autobiographies datent respectivement de mai 1264 et d'avril 1265. – À propos du nom de Blemmyde, le P. D. STIERNON a noté récemment (*Dictionnaire de Spiritualité*, t. XI, fasc. LXII-LXIII, Paris, 1981, col. 187) que les manuscrits l'orthographient plus souvent Blemmidès. Mais son article restait intitulé *Nicéphore Blemmydès*. Comme le P. Munitiz ne s'est pas écarté non plus de la graphie tradionnelle, nous avons nous aussi conservé provisoirement la forme Blemmyde.

(4) Dans l'état actuel de nos connaissances, il est impossible de savoir si Blemmyde a développé un système personnel ou si, comme cela paraît plus probable, il a suivi un système existant mais minoritaire.

dans quels cas il ne l'était pas. Comme on le verra, l'étude a été fructueuse.

Mais il nous faut commencer par quelques prolégomènes.

Pour l'édition des deux autobiographies, le P. Munitiz a disposé de deux manuscrits complets, à la fois proches de l'original et indépendants l'un de l'autre, le *Monacensis gr. 225* (XIIIe/XIVe s.) et l'*Holkhamensis gr. 71* (des environs de 1290), ainsi que de cinq manuscrits partiels, dans le détail desquels il n'est pas nécessaire d'entrer ici (5) ; de plus, pour l'édition de la lettre qu'il publie en appendice, l'éditeur disposait de l'*Holkhamensis* et du *Vaticanus gr. 1764* (fin du XIIIe s.). Dans les manuscrits partiels et dans le *Vaticanus*, toute trace de δέ enclitique a disparu. L'*Holkhamensis* (*H*) par contre en a énormément, le *Monacensis* (*M*) en a moins. Toutefois, il est remarquable que *M* n'a aucun δέ enclitique qui ne soit également enclitique en *H* ; de plus, ce dernier manuscrit, au contraire de *M*, semble très cohérent dans sa manière d'orthographier δέ avec ou sans accent. Conjugués, ces deux indices nous donnent la certitude morale que les δέ enclitiques remontent bel et bien à Blemmyde ; comme ils s'opposaient toutefois à l'orthographe habituelle, on a eu tendance à les éliminer ; cette élimination a été totale dans les manuscrits partiels ainsi que dans le *Vaticanus gr. 1764* ; elle a été irrégulière dans le *Monacensis* ; elle a de nouveau été totale dans l'édition de Heisenberg, basée sur le *Monacensis* (6). On voit donc combien un phénomène orthographique comme celui que nous nous proposons d'étudier a tendance à disparaître sitôt apparu. L'éditeur moderne lui aussi a peur de transcrire les δέ enclitiques tels qu'il les trouve dans les manuscrits ; ainsi, le P. Munitiz, soucieux de ne pas trop choquer son lecteur, n'a voulu imprimer comme enclitiques que les δέ qu'il trouvait tels dans ses deux manuscrits principaux (7). Pour retrouver l'usage de Blemmyde, il est clair néanmoins qu'il faut tenir compte aussi des δέ enclitiques de *H* seul, lesquels sont mentionnés dans l'apparat critique du P. Munitiz.

(5) Les manuscrits partiels ne comportent que quelques extraits de la seconde autobiographie (cf. l'édition citée ci-dessus [n. 3], p. XXIV-XXXV).

(6) *Nicephori Blemmydae Curriculum Vitae et Carmina*, ed. Aug. HEISENBERG (dans la *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*), Leipzig, 1896.

(7) Du moins pour les autobiographies, car curieusement, pour la *Lettre*, il a suivi *H* chaque fois que ce dernier écrivait un δέ enclitique.

Ceci dit, l'édition a été faite avec tant de soin qu'elle permet facilement d'étudier le phénomène.

Voici les seuls points sur lesquels notre enquête nous a amenés à la corriger. Nous disposions en effet de photos des manuscrits, ce qui nous a permis de vérifier certains détails.

En I, **49** 10, il faut écrire ὅ δ' (non ὁ δ'), comme *H* et *M* ;
en II, **35** 5, il faut écrire πατὴρ (non πατὴρ) δ'ἔσται, comme *H* et *M* ;
en II, **83** 5, il faut écrire τό δ' (non τὸ δ'), comme *H* et *M*.

L'index mérite aussi quelques corrections ; nous les énumérons :

– sous «δέ (δ')», il faut éliminer les références à :

1PA **3** 7 (voir μέν - μὲν ... δέ)
5 20 (voir μέν - μὲν ... δέ)
59 15
80 15 (voir δε [δ'] [enclitic])
2PA **35** 5
53 1 (voir μέν - μὲν ... δέ)
55 10 (voir μέν - μὲν ... δέ)

il faut également modifier :

1PA **24** 1 en 1PA **24** 2
1PA **62** 13 en 1PA **62** 12

– dans la même unité, sous la subdivision «δε (δ') (enclitic)», il faut supprimer les références suivantes (qu'on retrouve sous μέν - μὲν ... δέ) :

1PA **5** 13 2PA **30** 7
44 3 **56** 2

il faut, par contre, ajouter les références :

1PA **62** [12]
2PA **35** 5
2PA **52** [10]

– sous «μέν - μὲν ... δέ», il faut supprimer la référence à :

1PA **16** 10 + (14)

il faut également modifier :

1PA **49** 9 + 10 en 1PA **49** 9 + (10)
1PA **62** 6 + 8 en 1PA **62** 6 + (8)
1PA **62** 9 + 12 [(12)] en 1PA **62** 9 + 13
2PA **83** 5 + 5 en 2PA **83** 5 + (5)

– dans la même unité, sous la subdivision «μέν (without δέ)», il faut ajouter la référence 1PA **16** 10

– sous «μὴ δέ / δ'» enfin, il faut ajouter une référence à 1PA **59** 14-15.

Nous pouvons maintenant examiner, en nous basant essentiellement sur le manuscrit *H*, dans quels cas Blemmyde traite *δέ* comme un enclitique et dans quels cas il l'affecte d'un accent, voire de deux.

Dans le texte des autobiographies et de la lettre éditées par le P. Munitiz, il y a 386 *δέ*. Du point de vue qui nous occupe, ils se répartissent comme suit :

123 fois, *δέ* suit un mot oxyton (cf. D ci-dessous) ;
82 fois, il suit un paroxyton (cf. A ci-dessous) ;
35 fois, il suit un proparoxyton (cf. G ci-dessous) ;
53 fois, il suit un périspomène (cf. C ci-dessous) ;
26 fois, il suit un propérispomène (cf. E ci-dessous) ;
62 fois, il suit un proclitique (cf. B ci-dessous) ;
5 fois, il suit un «enclitique» (cf. F ci-dessous).

Dans les analyses qui suivent, nous commencerons par les constatations les plus évidentes, et nous en viendrons progressivement aux cas pour lesquels il est moins aisé de voir clair. De plus, chaque fois que nous renverrons au texte de l'édition, nous renverrons à la ligne sur laquelle se lit le *δέ*, même si le passage à considérer déborde quelque peu cette ligne par l'avant ou par l'arrière.

A. *Δέ* APRÈS PAROXYTON

Il y a 82 emplois de *δέ* après paroxyton. Remarquons tout de suite que, dans 28 de ces cas (8), soit plus d'une fois sur trois, *δέ* est élidé (9).

Dans 34 des 82 cas à étudier, il est impossible de dire si *δέ* est enclitique ou non : ce sont les 28 cas d'élision mentionnés ci-dessus, auxquels il faut ajouter 6 autres cas, dans lesquels *δέ* porte un accent aigu causé par un enclitique qui le suit (10).

(8) En I, **1** 8, **3** 7, **5** 20, *8* 20, **14** 10, **16** 23, **35** 5, 10, **42** 5, **51** 14, **55** 15, **63** 10, **74** 13, **84** 2, **85** 19, **86** 9, **90** 5, 7 ; II, **11** 5, **43** 6, **47** 12, **48** 8, **50** 1, **54** 5, **58** 15, **65** 11, **66** 7, **79** 1.

(9) À travers tout le texte analysé, le nombre des *δέ* élidés est frappant. Cela doit correspondre à l'usage de la langue parlée, et c'est déjà un indice du fait que souvent *δέ* n'avait pas d'accent : il le perdait par élision.

(10) En I, **18** 12, **24** 9, **41** 7, **42** 1, **88** 1 ; II, **43** 3.

Restent donc 48 cas à étudier. Et l'étude est très simple : dans ces 48 cas (11), sans exception, *δέ* est enclitique (12).

La conclusion est donc nette : chez Blemmyde, après un paroxyton, *δέ* est toujours enclitique (13).

B. *Δέ* APRÈS PROCLITIQUE

Il y a 62 emplois de *δέ* après proclitique, dont, notons-le, 21 sont élidés (14).

Dans tous les cas (15), il est possible de dire si l'écrivain a voulu traiter *δέ* comme enclitique ou non.

Et la règle est très facile à constater : après un proclitique, *δέ* n'est jamais enclitique, mais *δ'* l'est bel et bien dans les formes pronominales *ὅ δ'* et *ἥ δ'* (16), c'est-à-dire dans les formes élidées du pronom *ὁ δεῖνα* (17). L'emploi de ce pronom est double : ou bien il signifie «ce dernier», «celui dont on vient de parler», ou bien il signifie «l'autre», par opposition à «l'un» (*ὁ μὲν*). On aura remarqué que,

(11) En I, **5** 25, **12** 27, **14** 1, **15** 12, **22** 5, **25** 1, **29** 15, **30** 10, **48** 6, **49** 5, 8, **57** 12, **73** 6, **74** 10, **76** 7, **77** 3, **80** 15, **88** 6, **90** 25 ; II, **1** 7, 14, **3** 4, 7 3, **11** 4, 13, **15** 3, **19** 1, **25** 1, **33** 11, **34** 5, **36** 14, **41** 10, **46** 3, **47** 3, 11, **49** 1, **55** 1, **61** 4, **62** 18, **65** 6, **71** 8, **77** 7, **78** 6, 8, **82** 1 ; *Ep.* 12, 28, 63.

(12) Du moins en *H*, car en *M*, seuls 8 de ces *δέ* sont restés enclitiques (en I, **80** 15 ; II, **3** 4, **11** 4, **15** 3, **25** 1, **47** 3, 11, **55** 1).

(13) Notons au passage que dans un cas d'élision, à savoir en I, **90** 5, on voit qu'avant de se corriger le copiste de *H* a écrit *τεράς δ'ὅτι* ; l'accent sur *-ράς* a ensuite été biffé, mais c'est encore là un indice de la tendance à traiter *δέ* comme un enclitique.

(14) En I, **12** 26, **16** 18, **17** 9, **32** 2, **49** 10, **69** 7, 8, **71** 9, **74** 20, **75** 8, **77** 1, **81** 4, **86** 12, **87** 10 ; II, **2** 1, **13** 14, **14** 4, **16** 10, 14, **31** 5, **63** 8.

(15) Aux références données à la note précédente, il faut ajouter : I, **17** 16, 19, **45** 3, **48** 3, **51** 5, **53** 1, **69** 11, **71** 5, **73** 5, **82** 1, **85** 10, **89** 11 ; II, **12** 6, **13** 21, **14** 10, **16** 6, **28** 10, **33** 17, **35** 7, **39** 1, **40** 2, **43** 9, **45** 4, **47** 5, 7, **49** 7, **52** 7, **53** 1, 11, **54** 1, **55** 10, **57** 6, 9, **62** 14, **64** 8, **65** 1, **70** 9, **85** 1 ; *Ep.* 48, 54, 63.

(16) *Ὅ δ'* se lit en I, **12** 26, **16** 18, **32** 2, **71** 9, **74** 20, **81** 4, **86** 12, **87** 10 ; *ἥ δ'* en I, **17** 9. On peut croire que l'accentuation serait analogue pour *οἵ δ'* et *αἵ δ'*, non attestés dans le texte étudié ici. Voir, p. 499, une confirmation dans les accentuations *τὸ δεῖνα, τό δ'*.

(17) La même accentuation des seules formes élidées de *ὁ δεῖνα* est attestée également par la *Vita* la plus ancienne de S. Athanase l'Athonite, un texte rédigé entre 1010 environ et 1025 (cf. J. NORET, *Vitae duae antiquae Sancti Athanasii Athonitae* [= *Corpus Christianorum, Series Graeca*, 9], Turnhout-Leuven, 1981, p. CLIII et, pour la datation du texte, pp. CV-CXVI).

dans ces sens, *ὁ δἓ*, *αἱ δἓ* (et éventuellement *ὁ μἓν*, *αἱ μἓν*) [18] s'écrivent avec deux accents graves, à moins toutefois qu'ils ne soient suivis d'un enclitique, auquel cas le double accent grave se change en aigu simple [19].

C. *Δέ* APRÈS PÉRISPOMÈNE

Il y a 53 emplois de *δέ* après périspomène, parmi lesquels 17 sont élidés [20].

Dans 20 de ces 53 cas, il est impossible de savoir si *δέ* est enclitique ou non : ce sont les 17 cas d'élision ci-dessus mentionnés, ainsi que 3 cas dans lesquels *δέ* est lui-même suivi d'un enclitique [21].

Restent donc 33 cas à examiner, et la règle en ressort très clairement : *δέ* n'est pas enclitique après un mot périspomène, si ce périspomène est :

a) une forme du génitif (ou, nous pouvons le supposer, du datif) de l'article [22];

b) une forme du génitif ou du datif du pronom *ὁ δἓ* déjà rencontré ci-dessus [23] ; dans ces cas, chaque fois, *ὁ δἓ* porte deux accents graves ;

c) *πῇ* dans l'expression *πῇ δἓ* (notons ici aussi le double accent), opposée à *πῇ μἓν* [24].

(18) Tant en *M* qu'en *H*, on lit *ὁ δἓ* en I, **51** 5, **85** 10, **89** 11 ; on trouve *αἱ δἓ* en *Ep.* 63. – Il est important de souligner que, chez Blemmyde, le double accent sur *δέ* après *ὁ* ne sert pas à renforcer l'opposition *μέν* ... *δέ*, mais sert à marquer le pronom par rapport à l'article. Deux passages sont, à ce titre, très intéressants à observer : deux petites ruptures de style font en effet que Blemmyde oppose *ὁ μἓν* (pronom) à *ὁ δὲ* (avec un seul accent grave) *κληρονόμος* (I, **73** 5), et de même *ὁ μἓν* (pronom) à *ὁ* (article) *δὲ Χαλαμᾶς* (I, **17** 19). Une autre rupture encore oppose *τοῦ μἓν* à *ἡμῶν δε* (I, **44** 3), du moins en *H*.

(19) Ainsi, en I, **69** 11, on lit *ὁ μἓν...*, *ὁ δέ τινα προκρίνει Μεθόδιον*.

(20) En I, **5** 20, **12** 11, **15** 9, **24** 6, **30** 5, **40** 1, **43** 14, **46** 7, **54** 6, **74** 17 ; II, **13** 19, **33** 18, **41** 3, **44** 2, **54** 7, **56** 6, **85** 12.

(21) En I, **55** 1 ; II, **8** 4, **32** 3.

(22) Il n'y a qu'un seul exemple, en II, **62** 10.

(23) On lit ainsi tant en *M* qu'en *H* *τοῦ δἓ* en I, **28** 5 ainsi qu'en II, **62** 3 et **77** 3, *τῷ δἓ* en I, **14** 3, *τῆς δἓ* en I, **37** 13, *τῶν δἓ* en II, **10** 16 et 17, *τοῖς δἓ* en I, **62** 13 ; on peut évidemment étendre la règle à *τῇ δἓ* et *ταῖς δἓ*, non attestés.

(24) Nous n'en avons qu'un seul exemple, en II, **2** 4.

Dans les 23 autres cas [25], δέ, après périspomène, est enclitique [26].

D. Δέ APRÈS OXYTON

Il y a 123 cas de δέ après oxyton, parmi lesquels 55 sont élidés [27].

De ces 123 cas, trois seulement sont inutilisables, parce qu'on ne peut savoir si δέ y est ou non enclitique : il s'agit de deux δ' après l'interrogatif τί [28] et d'un δέ suivi lui-même d'un enclitique et précédé du même interrogatif τί [29].

Il reste donc 120 cas à étudier. Pour 118 d'entre eux, la règle est très simple à énoncer : après un mot oxyton, δέ n'est pas enclitique si cet oxyton est :

a) une forme de l'article (25 cas) [30] ;

b) une forme du pronom ὁ δέ, et que celui-ci n'est pas élidé (11 cas) [31] ; on écrit en effet τό δ', comme on écrit ὅ δ', ἥ δ' [32] ;

c) une préposition (12 cas) [33] ; notons au passage que l'expression πρὸς δέ, «de plus», qui revient 5 fois dans notre texte [34] et dans

(25) En I, **5** 28, **27** 12, **44** 3, **47** 12, **51** 1, **62** 3, 12, **72** 7, 11, **74** 21, **78** 4, **84** 10, **90** 1 ; II, **10** 8, **14** 8, **15** 7, **24** 1, **36** 16, **39** 6, **61** 5, **75** 1, **78** 5 ; *Ep.* 21.

(26) En *M* seuls 8 de ces δέ sont restés enclitiques (en I, **44** 3, **72** 7, 11, **74** 21, **84** 10 ; II, **39** 6, **75** 1, **78** 5).

(27) En I, **1** 9, **5** 13, **19** 21, **22** 9, **23** 8, **26** 1, **27** 7, **29** 20, **31** 5, **37** 1, **38** 8, **44** 17, 21, **51** 8, **52** 14, **59** 15, **60** 7, **63** 14, **65** 8, **71** 8, **75** 4, **77** 11, **79** 1, 7, **81** 11, **87** 20, **88** 4, **90** 21 ; II, **2** 7, **3** 18, **10** 14, **13** 9, 16, **29** 1, **33** 2, **34** 12, **35** 5, 10, **36** 5, **38** 3, **40** 4, 7, **42** 4, **46** 1, **48** 6, **58** 8, **59** 3, **62** 1, 11, **71** 12, **78** 11, **81** 14, **82** 4, **83** 5 ; *Ep.* 39. – On dépasse ici les 40 % d'élisions.

(28) En I, **22** 9 et **79** 7.

(29) En I, **24** 2.

(30) En I, **19** 21, **65** 8, **71** 12 ; II, **3** 18, **10** 14, **13** 9, 16, **24** 4, **30** 4, **33** 16, **34** 12, **35** 10, **38** 1, 3, **40** 7, **52** 5, **58** 8, **59** 3, 8, **62** 11, **69** 7, 9, **71** 12, **81** 14 ; *Ep.* 39.

(31) En I, **8** 18, **23** 15, **33** 22, **50** 4, **69** 17, **88** 17 ; II, **17** 5, **27** 7, **35** 5, **45** 5, **66** 6.

(32) En I, **31** 5, **71** 8, **75** 4 ; II, **33** 2, **36** 5, **40** 4, **42** 4, **82** 4, **83** 5.

(33) En I, **3** 9, **36** 10, **54** 10, **69** 1, **74** 4 ; II, **16** 5, **77** 10, ainsi que dans les cinq passages énumérés à la note suivante. En un des cas cités ici (I, **54** 10), Blemmyde écrit παρὰ μὲν τοῦ ... παρὰ δὲ τοῦ... ; dans ce cas, où τοῦ est pronom et où on attendrait τοῦ μὲν ... τοῦ δέ..., il n'y a pas de double accent.

(34) En I, **13** 4, **64** 9 ; II, **14** 8, **45** 6, **75** 8.

laquelle un *τούτοις* semble sous-entendu, s'écrit avec un double accent grave (35) ;

d) la négation *μή* (17 cas) (36).

Dans les 53 autres cas, *δέ*, après oxyton, est toujours enclitique (37).

Il nous reste à examiner deux cas, qui semblent faire exception aux règles définies ci-dessus.

Dans le premier (II, **33** 15), *μέν* et *δέ* ont une telle importance qu'on comprend facilement que *δέ* doive porter un accent : *Ὁ Πατὴρ ὁμοούσιος τῷ Υἱῷ, πάντοτε δὲ Πατήρ, καὶ οὐκ ἂν κληθείη ποτὲ πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ, ἀλλὰ τοῦ Υἱοῦ μέν, πατὴρ δέ, φυλάττων τὴν αὐτοῦ ἰδιότητα*. Blemmyde affirme que, bien qu'il soit consubstantiel au Fils, le Père ne peut être appelé «Esprit du Fils». Il est bien (*μέν*) quelque chose du Fils, mais (*δέ*) c'est Père qu'il est, gardant sa propriété.

Dans le second cas (II, **40** 6), où Blemmyde dit *πηγὴ δέ ἐστιν, ἡ πρώτη καὶ κρυφία τοῦ ὕδατος ἀρχή*, on remarquera que, très exceptionnellement, *δέ* n'est pas élidé devant voyelle ; la raison semble en être que le mot qui le suit est *ἐστί*, enclitique. Nous rencontrerons ci-dessous (p. 503) quelques cas analogues. À notre avis, Blemmyde a voulu éviter *πηγή δέ ἐστιν*, ce qui aurait donné deux syllabes affectées toutes deux d'un accent aigu et se suivant immédiatement.

(35) Mais on écrit avec un seul accent grave *πρὸς δὲ τούτοις* (I, **3** 9), *πρὸς δὲ τὸ Λάτρον* (I, **36** 10) et *πρὸς δὲ τὸ ... ἄρχειν* (II, **77** 10).

(36) En I, **6** 3, **8** 24, **23** 8, **37** 5, **51** 8, **52** 14, **57** 13, **59** 15, **60** 7, **63** 14, **67** 3, **81** 11, **90** 21 ; II, **1** 15, **22** 4, **34** 4, **78** 11.

(37) Cf. I, **1** 9, **2** 1, **5** 13, **11** 2, **15** 5, **16** 14, **20** 5, **26** 1, **27** 7, **29** 20, **31** 6, **32** 5, **33** 6, **37** 1, **38** 8, **43** 13, **44** 17, 21, **77** 11, **79** 1, **80** 16, **84** 10, **85** 14, **87** 20, **88** 4 ; II, **2** 7, **7** 5, **12** 3, **23** 1, 4, 7, **29** 1, **30** 7, **35** 5, **46** 1, **48** 1, 6, **55** 1, **56** 2, **62** 1, **64** 6, **67** 1, **70** 5, **71** 11, ainsi que les 9 cas cités à la note 32. *M* a conservé 52 de ces 53 *δέ* enclitiques : il n'y a qu'en I, **88** 4, qu'il a substitué *ἡ βασιλικὴ δ'αὐτῷ φιλανθρωπία* à *ἡ βασιλικὴ δ'αὐτῷ φιλανθρωπία*. – Parmi tous les *δέ* enclitiques énumérés ici, on remarquera spécialement celui de I, **80** 16, après le relatif *ὅ* ; les différentes graphies (et prononciations?) d'un système très subtil permettent donc à Blemmyde de distinguer *ὅ δε, ὅ δ'* (relatif), de *ὁ δὲ, ὅ δ'* (démonstratif) et de *ὁ δὲ, ὁ δ'* (article).

E. *Δέ* APRÈS PROPÉRISPOMÈNE

Il y a 26 cas de *δέ* après propérispomène, dont 8 sont élidés (38).

À première vue, mais à première vue seulement, aucun de ces *δέ* n'est enclitique, car aucun des mots propérispomènes qui les précèdent n'a reçu un second accent sur sa dernière syllabe. À cette étape de notre étude, il est indispensable d'introduire une notion nouvelle : celle d'*enclitique faible*. Il y a longtemps déjà que nous avons remarqué que dans les manuscrits certains enclitiques, *μου, μοι, με* par exemple, font plus difficilement que d'autres surgir un accent d'enclise sur la dernière syllabe du mot qui les précède, si cette syllabe n'est pas naturellement accentuée. Dans de tels cas, l'enclitique faible se contente d'être lui-même dépourvu de tout accent (39). Chez Blemmyde, lorsque *δέ* suit un mot propérispomène, il est normalement un enclitique faible (40).

En effet, sur les 16 cas qui sont utilisables (les 8 cas d'élisions sont inutilisables pour déceler si oui ou non *δέ* est enclitique faible ; de même, 2 cas où *δέ*, bien que non élidé, est lui-même suivi d'un enclitique et porte donc l'accent de ce dernier (41)), 13 sont clairement des enclitiques faibles en *H* (42).

Un des trois cas restants ne fait pas difficulté : il se trouve en effet dans le titre de l'*Epistula universalior* attesté uniquement en *A*, et nous avons dit que le copiste de ce manuscrit a éliminé tous les *δέ* enclitiques (43).

(38) Cf. I, **23** 16, **30** 7, **59** 1, **76** 5, **80** 14 ; II, **47** 1, **54** 15, **67** 13 ; *Ep.* tit. 9.

(39) De plus, il a l'avantage de ne pas provoquer, lorsqu'il suit un mot propérispomène, l'apparition de deux syllabes accentuées consécutives.

(40) Pour expliquer les *δε* non accentués suivant des propérispomènes, la première hypothèse qui vient à l'esprit est la suivante : chez Blemmyde, comme il serait assez normal à l'époque byzantine, les mots propérispomènes sont assimilés aux paroxytons. Toutefois, cette hypothèse n'est pas défendable : un enclitique «fort», tel *τις*, fait régulièrement surgir un accent d'enclise sur la seconde syllabe d'un propérispomène (cf. I, **17** 15, **43** 15-16, **81** 10, etc.).

(41) Cf. I, **56** 8 (devant le datif enclitique *οἱ*) et II, **67** 8 (devant l'indéfini *ποθεν*, lui aussi enclitique).

(42) Cf. I, **14** 16, **45** 15, **69** 15, **70** 1, **86** 7, 15 ; II, **11** 9, **13** 14, 15, **14** 10, **36** 11, **52** 10, **59** 6. Seul le dernier de ces cas est resté enclitique en *M*.

(43) Dans son édition de l'*Epistula universalior*, le P. Munitiz a préféré le titre du manuscrit *A* à celui du manuscrit *H* ; il a eu grand tort à notre avis. Le titre de

Les deux seuls cas qui fassent exception restent I, **41** 3 *ἠσθενοῦμεν δὲ κἀγὼ καὶ τὸ παιδίον* et II, **63** 4 *ἐντεῦθεν δὲ τὸ μήπω ... ἐληλυθέναι καιρόν*. Si, dans le second de ces cas, on peut comprendre que le *δέ* méritât, de par le contexte, un certain accent, dans le premier au contraire, on ne voit pas bien ce qui justifie l'exception à la tendance générale (44).

Conclusion provisoire

À ce point de notre enquête, l'existence d'une tendance générale est indéniable, et, avant d'aborder les cas les plus difficiles, à savoir *δέ* suivant un enclitique et *δέ* suivant un proparoxyton, nous allons tenter de la formuler.

En fait, sauf en de rares cas comme II, **33** 15, où le contexte exige l'accentuation de *δέ*, cette particule est atone si le mot qui la précède est un mot important, porteur de sens ; c'est ce mot, se trouvant en tête de phrase ou de partie de phrase, qui porte l'accent réel (d'où l'accent aigu s'il s'agit d'un oxyton), tandis que le *δέ* ne porte aucun accent, voire même est élidé. Par contre, si le mot qui précède *δέ* est une préposition, un article, un proclitique, et que le mot réellement accentué dans la phrase vient après le *δέ*, dans ce cas, *δέ* prend un simple accent grave, lequel ne devait guère être prononcé (45) mais montrait du moins que la particule n'était pas absorbée dans le mot précédent. Dans le cas de *πρὸς δὲ* enfin, ou dans celui du pronom *ὁ δὲ, ἡ δὲ, τὸ δὲ*, il est clair que le *δέ* avait un poids spécial, qui devait se manifester par un accent réellement prononcé.

Ces réalités étant établies, revenons à notre enquête et tâchons de comprendre l'orthographe de *δέ* après enclitique et après proparoxyton.

A, qui commence par parler de Nicéphore Blemmyde comme d'un autre, à la 3e personne (*Νικηφόρου μοναστοῦ...*), continue en parlant de lui clairement à la première personne (*διαγόντων ἡμῶν, παρ'ἡμῶν*). Ce titre n'est en fait qu'un remaniement maladroit du titre qu'on lit encore en *H* et qui, lui, remonte sûrement à Blemmyde (*Ἡμετέρα ἐπιστολὴ ... διαγόντων ἡμῶν ... παρ'ἡμῶν*).

(44) Y aurait-il ici une faute en *H* ? Ce n'est pas impossible.

(45) On peut se demander si, dans ce cas, *δέ* n'est pas, comme les formes accentuées de l'article, un proclitique accentué par convention.

F. *Δέ* APRÈS ENCLITIQUE

Cinq fois seulement, *δέ* suit un mot qui peut être enclitique ; dans 2 de ces cas, *δέ* est élidé (46).

Comme on le sait, les enclitiques peuvent presque tous, si le sens le postule, être orthotoniques, c'est-à-dire ne pas s'appuyer sur le mot qui les précède mais avoir leur accent propre. Tel est le cas dans 2 des emplois qui nous occupent. Ainsi, en I, **71** 3, le *τινές* qui précède *δέ* suit lui-même un signe de ponctuation (47) ; il n'est donc pas réellement enclitique ; c'est en fait un oxyton, et, comme on pouvait s'y attendre (48), le *δέ* qui le suit est enclitique. En I, **26** 3, le *ποτέ* qui précède *δέ* ne suit pas un signe de ponctuation, mais il signifie «parfois» et s'oppose nettement au *ἄλλοτ'* qui le précède : il a donc besoin d'avoir son accent propre dans la phrase, et il n'y a d'ailleurs aucune raison de le lier au *ἄλλοι* qui le précède immédiatement ; dès lors, une fois encore, nous ne sommes pas en présence d'un *δέ* suivant un enclitique, mais d'un *δέ* suivant un oxyton, et nous constatons que, selon la règle générale (48), il est enclitique.

En II, **16** 10 *εἴπερ δ'ἡ μείζων ἐλάττων ἦν*, et en II, **46** 8 *μή τι δ'ἐκ ταύτης*, on remarque que *περ* et *τι* n'ont pas d'accent. Il est possible que *εἴπερ* et *μήτι* aient été l'un et l'autre considérés comme un seul mot (49) par Blemmyde ; il est possible aussi que *δέ*, enclitique faible, ne fasse pas surgir un accent d'enclise sur une syllabe immédiatement précédée d'une autre syllabe accentuée (50). De toute façon, dans ces deux cas où *δέ* est élidé, il est impossible de savoir avec certitude si la particule est ou non enclitique.

En II, **56** 1 *Ὥσπερ δὲ τὸν Πατέρα*, par contre, il est sûr que *δέ* n'est pas enclitique. Pour quelle raison? Il est difficile de se prononcer. Nous avons toutefois l'impression que dans la phrase le mot *Πατέρα* et ce qui le suit, a plus d'importance que le *Ὥσπερ* initial ; dès lors il

(46) Cf. II, **16** 10 et **46** 8.

(47) Tant en *M* qu'en *H*.

(48) Voir ci-dessus, pp. 499-500.

(49) Dans ce cas, que *δ'* soit enclitique ou non, l'orthographe ne diffère pas. – C'est en vain que nous avons cherché dans nos textes d'autres séquences *εἰ-περ*-enclitique ou *μή-τις*-enclitique, pour déterminer si *εἴπερ* et *μήτι* étaient considérés comme un ou deux mots.

(50) Voir ci-dessus, p. 500.

est possible que l'accentuation de δέ en II, **56** 1 s'explique elle aussi par la règle générale dégagée ci-dessus (51).

G. Δέ APRÈS PROPAROXYTON

Il y a enfin 35 emplois de δέ après proparoxyton ; parmi eux, 8 seulement sont élidés (52).

Sur les 35 cas envisageables, 8 sont clairement enclitiques – et enclitiques «forts», puisqu'ils font apparaître un accent d'enclise sur la dernière syllabe du proparoxyton – en *H* et en *M* (53) ; à ces 8 cas, il faut en ajouter 5 qui ne sont enclitiques qu'en *H* (54).

Quelle est donc la raison pour laquelle 22 fois, δέ après proparoxyton ne suscite pas d'accent d'enclise, tandis que 13 fois, en situation apparemment similaire, il le suscite?

Remarquons d'abord qu'aucun δέ élidé n'attire un accent d'enclise supplémentaire sur le proparoxyton qui le précède (55). Il faut donc admettre que δ' après proparoxyton n'est pas enclitique, ou, ce qui est probablement plus exact, qu'il est enclitique «faible» (56).

On peut noter ensuite que, dans les 3 cas où δέ est *suivi* d'un mot enclitique, il ne l'est pas lui-même (57).

Dans un autre cas, δέ arrive en fin de proposition et, à cause de son contexte, doit sûrement être accentué : *κατὰ τῶν ἡμετέρων ἐγκάτων διήλασε μέν, οὐκ ἔπληξε δέ* (II, **41** 13). Dans un autre enfin, δέ semble également accentué à cause de son contexte ; il porte même deux accents dans les manuscrits : *ἡ μὲν ὁμοουσιότης, κοινὴ τοῖς τρισὶ τῆς θεότητος ὑποστάσεσιν, ἰδιότητες δὲ τὸ πατήρ, τοῦ γεννῶντος, τὸ υἱός, τοῦ γεννωμένου, τὸ πνεῦμα, τοῦ ἐκπορευομένου* (II, **33** 6).

Si on élimine les 13 cas auxquels nous venons de faire allusion, il reste 22 emplois de δέ après proparoxyton, parmi lesquels 13 sont

(51) Voir ci-dessus, p. 502.

(52) En I, **5** 1, **19** 16, **20** 9, **64** 3, **66** 8, **79** 4 ; II, **20** 8, **82** 6.

(53) En I, **8** 11, **46** 13, **57** 1, **62** 8, **77** 18 ; II, **2** 11, **3** 20, **66** 18.

(54) En I, **41** 15 ; II, **33** 14, **40** 11, **66** 16, **69** 12.

(55) Cela fait ressortir davantage encore le caractère exceptionnel de l'accent que le δ' (élidé) fait surgir sur le ὁ qui le précède quand ce dernier est pronom et que la forme non élidée de l'expression serait ὁ δέ.

(56) Voir ci-dessus, p.501.

(57) En I, **41** 4, **46** 6 ; II, **72** 1. On rapprochera ces cas du δὲ suivi de ἐστί en II, **40** 6 (voir ci-dessus, p. 500). Il semble donc que δέ ne soit jamais enclitique lorsqu'il est lui-même suivi d'un enclitique.

enclitiques, neuf ne le sont pas (58). Nous n'avons pu trouver la raison subtile de ce traitement différent : la liberté *semble* régner.

Conclusion

Ainsi se termine cette étude austère du δέ chez Blemmyde. Elle laisse entrevoir une orthographe nuancée, qui correspond probablement davantage à l'usage réel que les δέ, tous conventionnellement marqués d'un accent grave, de la plupart des manuscrits. Elle montre que, chez Blemmyde, δέ contribue souvent à mettre en valeur un mot important de la phrase, le mot qui cristallise, pour ainsi dire, l'opposition avec ce qui précède : si ce mot le précède, δέ fait presque corps avec lui et est enclitique ; si ce mot est après lui, δέ est probablement proclitique, même s'il porte l'accent, à l'instar de la plupart des formes de l'article.

Cette règle générale souffre cependant un certain nombre d'exceptions :

a) Dans certains cas, l'opposition comme telle, marquée par le δέ, joue dans la phrase un rôle si important que la particule doit nécessairement être accentuée. Δέ est alors accentué pour lui-même, comme cela arrive pratiquement à tous les enclitiques, bien que les grammairiens omettent souvent de le dire.

b) Après un mot propérispomène, δέ n'est qu'enclitique faible (59) ; après un mot proparoxyton, il garde assez régulièrement son accent propre. Ces deux données montrent que δέ suscite assez difficilement un accent d'enclise sur une syllabe qui n'est pas naturellement accentuée (60).

c) Lorsqu'il est suivi d'un enclitique, δέ n'est jamais lui-même enclitique.

d) Dans la locution πρὸς δε῎ (pour πρὸς δὲ τούτοις) et dans le pronom ὁ δε῎, δέ est accentué de manière particulière ; cette accentuation devait servir à faire ressortir le caractère adverbial du πρός et le caractère pronominal du ὁ. Dans ὁ δε῎, l'accent du groupe est si important qu'en cas d'élision, il remonte sur le pronom et est même écrit aigu.

Jacques Noret,
Constant De Vocht.

(58) En I, **29** 6, **30** 2, **36** 4, **49** 12, **76** 2, **85** 7, **89** 15 ; II, **48** 9, **70** 1.

(59) Cette notion est définie ci-dessus, p. 501.

(60) Sous sa forme élidée, δ', la particule ne suscite *jamais* un accent d'enclise sur une syllabe qui n'est pas naturellement porteuse d'accent.

CONTRIBUTION À LA CHRONOLOGIE DES PREMIÈRES INSTALLATIONS DES SLAVES DANS L'EMPIRE BYZANTIN (*)

Ce n'est pas seulement dans le passé que la chronologie de l'installation des Slaves dans les Balkans et l'importance des changements économiques, sociaux et ethniques qui en résultent, ont donné matière à discussion pour les byzantinistes ; certaines questions ne cessent pas d'être des sujets de polémique même de nos jours. Ainsi, par exemple, entre les spécialistes il y a de grands désaccords concernant la chronologie des sièges avaro-slaves de Thessalonique (1), la deuxième ville européenne de l'Empire byzan-

(*) Cet article est le texte d'une communication présentée au premier Congrès d'Études Bulgares (Šumen, 25 avril - 1er mai 1979). Pour des raisons techniques, les *Actes du Congrès* n'ont finalement pas paru. Un petit nombre seulement de spécialistes ont pu lire le manuscrit de la communication, par exemple le Professeur Paul Lemerle, qui a publié un ouvrage sur *Les plus anciens recueils des Miracles de saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans*, en deux volumes parus à Paris en 1979 et 1981 : il cite notre exposé et en donne un bref résumé à la p. 24 du vol. II. Nous n'avons pas modifié notre texte mais nous avons introduit des renvois au livre de P. Lemerle.

(1) Voir par ex. A. Burmov, *Slavjanskite napadenija srešču Solun v «Čudesata na sv. Dimitra» i tjachnata chronologija*, dans Godišnik na Sofijskija Universitet, Filos. Ist. Fak., 47.2 (1952), pp. 167-215 ; F. Barišić, *Čuda Dimitrija Solunskog kao istoriski izvori*, Beograd, 1953 ; P. Lemerle, *La composition et la chronologie des deux premiers livres des* Miracula S. Demetrii, dans *BZ*, 46 (1953), pp. 349-361 ; Idem, *Invasions et migrations dans les Balkans depuis la fin de l'époque romaine jusqu'au VIIIe siècle*, dans *Revue Historique*, 211 (1954), pp. 289-295 ; et surtout l'ouvrage en deux volumes mentionné ci-dessus ; B. Grafenauer, *Kronološka vprašanja selitve južnih slovanov ob podatkih spisa* Miracula S. Demetrii, dans *Zbornik filozofskog fakultete v Ljubljani*, II (1955), pp. 21-54 ; V. Tapkova-Zaimova, *Sur quelques aspects de la colonisation slave en Macédoine et en Grèce*, dans *Études Balkaniques*, 1 (Sofia, 1964), pp. 122-116 ; *Istorija Vizantii* (ot v. red. S. D. Skazkin), t. I, Moscou, 1967, pp. 345-346 ; M. Nystazopoulou-Pelekidou, *Συμβολὴ εἰς τὴν χρονολόγησιν τῶν Ἀβαρικῶν καὶ Σλαβικῶν ἐπιδρομῶν ἐπὶ Μαυρικίου (582-602)*, dans *Σύμμεικτα*, 2 (1970), pp. 172-173 ; A. Avenarius, *Die*

tin après Constantinople, et différentes opinions existent jusqu'à présent aussi concernant l'apparition des Slaves dans le Péloponnèse. Notre exposé voudrait fournir quelque contribution à ces deux problèmes.

1. En 1971 J. Karayannopoulos a publié sur l'installation des Slaves dans le Péloponnèse une étude dans laquelle, entre autres, il a souligné qu'il n'y avait pas de source contemporaine parlant de l'apparition des Slaves dans cette région au VIe siècle (2). Cette affirmation semble ignorer ou même nier le fait que le chapitre X, 21, de l'*Histoire Ecclésiastique* de Michel le Syrien (3) citerait – mot pour mot ou au moins d'une façon sommaire (4) – les derniers chapitres perdus de l'œuvre de Jean d'Éphèse, historiographe ecclésiastique du VIe siècle (5). Je suis convaincue qu'il serait urgent de reconnaître définitivement cette source, déjà contestée sans fondement par d'autres spécialistes antérieurs à Karayannopou-

Awaren und die Slaven in den Miracula Sancti Demetrii, dans *Byzantina*, 5 (1973), pp. 9-27.

(2) *Zur Frage der Slawensiedlung auf dem Peloponnes*, dans *Revue des Études Sud-Est Européennes*, 11 (1971), pp. 443-460. Voir en premier lieu p. 443 : «Auskünfte über die Awareneinfälle, an denen bekanntlich auch Slawen beteiligt waren, geben uns folgende Autoren : Menander, Euagrios, Johannes von Ephesos, Johannes Biclarensis, Theopylaktos Simokattes und Isidor von Sevilla, die alle um die Wende vom 6. zum 7. Jhr. schreiben. Keine dieser Quellen erwähnt den Peloponnes».

(3) *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, éditée pour la première fois et traduite en français par J.-B. Chabot, I-IV, Paris, 1899-1924.

(4) C'est l'opinion de J.-B. Chabot et de E. W. Brooks, éditeurs de Michel le Syrien et de Jean d'Éphèse (cf. les notes 3 et 5) ; leur opinion est adoptée, entre autres, par H. Hauptmann, *Les rapports des Byzantins avec les Slaves et les Avares pendant la seconde moitié du VIe siècle*, dans *Byzantion*, 4 (1927-28), pp. 156-157 ; P. Charanis, *On the Slavic Settlement in the Peloponnesus*, dans *BZ*, 46 (1953), p. 93 ; F. Altheim, *Geschichte der Hunnen*, I, Berlin, 1959, p. 87 ; et N. V. Pigulevskaya, *Une chronique syrienne du VIe siècle sur les tribus slaves*, dans *Folia Orientalia*, 12 (1970), pp. 211-214 ; *Sirijskie istočniki po istorii narodov SSSR*, Moscou-Léningrad, 1941, pp. 101-103.

(5) *Iohannis Ephesini Historiae ecclesiasticae pars tertia*, C.S.C.O., *Scriptores Syri*, Ser. III, tom. III, edidit et interpretatus est E. W. Brooks, Parisiis, 1935 (Textus), Lovani, 1936 (Versio). Cf. E. Honigmann, *L'histoire ecclésiastique de Jean d'Éphèse*, dans *Byzantion*, 14 (1939), pp. 615-625.

los (6). C'est pour cela que je vais tenter de mettre clairement en ordre des arguments quasi incontestables.

Dans la troisième partie de son *Histoire Ecclésiastique*, Jean d'Éphèse traite des événements des années 571-585 dont il était contemporain. Nous possédons son récit presque intégralement, il n'y a que quelques détails qui manquent au manuscrit de Londres contenant l'œuvre (7). Dans son *Histoire Ecclésiastique* écrite tout à la fin du XIIe siècle, Michel le Syrien déclare plus d'une fois sans équivoque qu'il a puisé une partie importante de son œuvre dans celle de Jean d'Éphèse (8). Cette affirmation est confirmée par les concordances soit mot pour mot, soit sommaires, qui se présentent entre son texte et la partie de sa source qui nous est conservée (9). Il ne fait point de doute non plus que Michel le Syrien connaissait et utilisait aussi des détails de Jean d'Éphèse qu'on ne peut plus lire dans l'unique manuscrit conservé par suite de la mutilation de celui-ci. Les titres des chapitres perdus, voire le contenu de ceux-ci se trouvent en effet dans la table des matières, en tête de chaque livre. Certains passages de Michel le Syrien parlent justement d'événements auxquels le sommaire des chapitres perdus de Jean d'Éphèse fait allusion (10), ce qui rend incontestable que Michel le Syrien a utilisé comme source aussi les chapitres perdus.

Dans ces conditions, il est donc évident qu'il se justifie de chercher, dans un passage de Michel le Syrien, les paroles ou bien le résumé d'un texte perdu de Jean d'Éphèse. Dans ce cas, ce procédé est bien fondé ; il s'impose même que Michel le Syrien se soit fait l'écho de Jean d'Éphèse. Il suffit de comparer le résumé des chapitres 45-49 du livre VI de l'*Histoire Ecclésiastique* de Jean d'Éphèse d'une part et, d'autre part, quelques phrases caractéris-

(6) K. M. SETTON, *The Emperor Constans II and the Capture of Corinth by the Onogur Bulgars*, dans *Speculum*, 27 (1952), pp. 358-359.

(7) Voir E. HONIGMANN, *op. cit.*, pp. 615-616, et les ouvrages cités.

(8) MICH. SYR., *Chron.*, X 3, X 20 (t. II, pp. 292, 355-357 trad. CHABOT). – Cf. IX 12-13, 28 (t. II, pp. 170, 235, 239).

(9) Dans les notes à sa traduction, Chabot indique la ressemblance du texte de Michel le Syrien avec celui de Jean d'Éphèse en plus de 150 passages. Voir encore *ibid.*, t. I, Paris, 1924, pp. XXV, XXVIII-XXXI.

(10) Par ex. IX 31 (t. II, p. 263) ; X 13 (t. II, p. 325) ; X 14 (t. II, p. 336), X 19 (t. II, pp. 349-350, 351).

tiques du chapitre 21 du livre X de l'*Histoire Ecclésiastique* de Michel le Syrien (traduction de Brooks) :

XLV, de populo foedo barbarorum crinito qui vocantur Avares	Et stimulus rursus contra Romanos surrexit a *populo barbarorum foedorum crines tortos gerentium qui vocantur Avares*... (p. 259, 20-22).
XLVI, quomodo Avares exierint et urbes magnas et castella multa expugnaverint	... *exierant* ... et profecti *urbes* duas a Romanis *expugnaverunt* et cetera *castra*... (p. 259, 22 ; 25-26).
XLVII, de terrore et trepidatione quae Constantinopoli facta est	Et, nisi quod rex fossam magnam extra Hadrianopolim fecit, ipsam etiam *urbem regiam* ultro petivissent. Et, cum rex et copiae eius ob barbaros commoti et *territi* essent, exercitus missus est ... ea *concitatione* scribones ... tironum deligendorum causa missi sunt... (p. 259, 27-28 ; 260, 1-2 ; 5-6).
XLVIII, de expugnatione et vastatione regionis Sclavinorum	... Romani populum Antiorum conduxerunt, qui in terram *Sclavinorum* inciderunt eamque *expugnaverunt et praedati sunt* ... *regio* autem propria eorum fluvii qui vocatur Danubius ab occidente est. *Sclavini regionem* suam *direptam* esse audivissent (p. 260, 14-16 ; 17-19).
XLIX, de vastatione Anchiali urbis et de thermis	... *Anchialum* versus *urbem* se verterunt et ad *thermas* versus *quae ibi sunt* ... *muro disiecto* purpuras ibi invenerunt quas Anastasia uxor Tiberii, cum ad *thermas* iret, ecclesiae loci oblatas donavit (p. 260, 22-26).

Une telle concordance du résumé de Jean d'Éphèse et du récit de Michel le Syrien n'est pas due au pur hasard. On ne peut pas supposer ici non plus ce qu'on rencontre quelquefois ailleurs, que Michel le Syrien n'aurait emprunté à Jean d'Éphèse que le titre des chapitres et que le récit lui-même aurait été puisé à une autre source.

Dans ce cas, en effet, le texte des deux composantes se distingue nettement. Voyons par exemple le début du chapitre X, 21, de Michel le Syrien où une ponctuation marquée sépare le résumé emprunté au chapitre VI, 35, de Jean d'Éphèse de l'information suivante, prise dans une autre source (11). Il en va tout autrement du passage de Michel le Syrien contenant le résumé du chapitre VI, 48 de Jean d'Éphèse. Ce passage marque une relation de cause à effet avec le détail précédent où, entre autres, on apprend que les Slaves errants se sont emparés du ciboire d'une église de Corinthe. Le passage emprunté évidemment à Jean d'Éphèse (dans la traduction de Brooks : proposition principale complétée d'une proposition relative) et l'antécédent y adhérant d'une façon organique (chez Brooks : proposition subordonnée circonstantielle de temps voire de cause) ne peuvent remonter qu'à une seule et même source (12). Ce qui veut dire que Jean d'Éphèse achevant son *Histoire Ecclésiastique* vers 585 (13) pouvait écrire et a en effet écrit comme contemporain de l'invasion slave parvenue jusqu'au Péloponnèse (Corinthe). Ce ne sont donc pas des informations tardives et, par conséquent, peu fiables qui nous parlent de l'apparition des Slaves dans le Péloponnèse déjà à l'époque de Maurice (582-602) – comme le pensait J. Karayannopoulos – mais c'est un témoin contemporain digne de foi qui parle de cet événement historique.

(11) Ioh. Ephes., *Hist. Eccl.*, VI 35 (p. 257 trad. Brooks) : «de castello alio quod Mauricius ante Sophanenen aedificavit cui nomen Šamkart». – Mich. Syr., X, 21 (t. II, p. 360 trad. Chabot) : «Mauricianus fit bâtir dans le pays des Sophéniens une forteresse appelée Samakart. Avec les saules qu'on appelle en grec *ξύλα μαγγάνων* [ils chargèrent] 60 chameaux qui leur avaient été préparés».

(12) Ioh. Ephes., *Hist. Eccl.*, trad. Brooks, p. 260 : «Et, cum populus Sclavinorum passim diripuissent, et ministeria ecclesiarum et ciboria magna plaustris validis abstulissent, ita ut rex eorum ciborium ecclesiae Corinthi vice tabernaculi fixum statuerit, et sub eo sederet, Romani populum Antiorum conduxerunt, qui in terram Sclavinorum inciderunt...». – Cf. Mich. Syr., X 21 (trad. Chabot, t. II, p. 362) : «Le peuple des Esclavons fit des captifs en tous lieux ; (ils enlevèrent les objets) du culte des églises et de grands ciboriums, sur des chariots solides, par exemple celui de l'église de Corinthe, que (leur roi) fit fixer et dresser au lieu de tente, et sous lequel il siégeait. Alors les Romains prirent à gage le peuple des Antes qui se jetèrent sur le pays des Esclavons...». – Voir encore J. Marquart (H. Hauptmann, *op. cit.*, p. 157) et N. Pigulevskaya dans *Folia Orientalia*, pp. 213-214.

(13) Cf. la note 27.

2. Quand les habitants de Thessalonique, la plus grande ville européenne de l'Empire d'Orient après Constantinople, ont-ils vu des troupes slaves pour la première fois sur leur territoire? Si le manuscrit unique qui nous reste de l'*Histoire Ecclésiastique* de Jean d'Éphèse contient un texte non corrompu et que la leçon et l'interprétation du dernier éditeur compétent, E. W. Brooks, sont correctes (14), la grande invasion slave des années 581-584 (15) aurait déjà atteint Thessalonique (16).

Mais une autre information contemporaine contredit formellement cette supposition. Dans son écrit hagiographique sur les miracles de Saint Démétrius (17), Jean, archevêque de Thessalonique, raconte qu'il se trouvait personnellement sur le rempart oriental de la ville (18) au moment où elle fut assiégée par le khagan avare et ses renforts slaves à l'époque de l'empereur Maurice en 586 ou bien en 597 (19). Ce personnage connaissant directement la situation locale et mieux que n'importe qui, dit en termes clairs (20) que c'est au

(14) VI 25 : textus p. 327, versio p. 248 : «Anno 3° mortis Iustini regis et regni victoris Tiberii populus maledictus Sclavinorum egressi Hellada totam et regiones Thessalonicae et totius Thraciae percurrerunt, et urbes et castra multa expugnaverunt».

(15) Voir L. Maksimović, *O chronologiji slovenskich upada na vizantijsku teritoriju krajem sedamdesetich i početkom osamdesetich godina VI veka*, dans *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta*, VIII.2 (Beograd, 1964), pp. 264-271.

(16) Beaucoup de spécialistes sont d'avis que, dans les années 581-584, les troupes slaves sont déjà apparues aux environs de la capitale de la Macédoine byzantine. Ainsi, par ex., F. Barišić, *op. cit.*, p. 54 ; R. A. Nasledova dans *Istorija Vizantii* (ot red. S. D. Skazkin), t. I, Moscou, 1967, p. 345 ; N. Pigulevskaya, *op. cit.*, pp. 212-213 ; H. Hauptmann, *op. cit.*, p. 156 ; A. Avenarius, *Die Awaren in Europa*, Amsterdam-Bratislava, 1974, pp. 92-98.

(17) *Miracula Sancti Demetrii, liber I auctore Iohanne archiepiscopo Thessalonicensi*, dans *Acta Sanctorum Octobris*, IV, Parisiis et Romae, 1866, pp. 104-162 [= éd. Lemerle, I, pp. 47-165]. – De l'histoire profane dans les *Actes grecs des Bollandistes...*, publiés par A. Tougard, Paris, 1874, pp. 80-117.

(18) *Miracula S. Demetrii*, I (14) 132 [éd. Lemerle, I, p. 151, 30-31] : *ἃ δὲ αὐτοψὶ κατεῖδον καὶ ταῖς χερσὶν ἐψηλάφησα κατὰ τὸ ἀνατολικὸν τῆς πόλεως μέρος...*

(19) L'ennemi atteint la ville un dimanche 22 septembre (*Mir. S. Demetrii*, I (13) 111 [éd. Lemerle, I, p. 134, 26-27] : *κυριακῇ ... τῇ εἰκάδι δευτέρᾳ τοῦ Σεπτεμβρίου μηνός*, au temps de l'empereur Maurice (*Mir. S. Demetrii*, I (13) 109 [éd. Lemerle, I, p. 134, 5]. Sous le règne de Maurice (582-602) le 22 septembre ne peut être un dimanche qu'en 586 ou 597.

(20) I (13) 115 [éd. Lemerle, I, p. 136, 17-21].

moment du siège mentionné ci-dessus que les Thessaloniciens virent pour la première fois (*πρώτως*) (21) des foules slaves et avares armées autour des murs de leur ville : *Τὸν δὲ ἄφατον φόβον τῇ πόλει τότε περιεποίησε καὶ τὸ πρώτως ἰδεῖν φάλαγγα βαρβαρικὴν. Οὐδέπω γὰρ οὕτω πλησίον ὤφθησάν ποτε περικαθήσαντες οἱ πολέμιοι καὶ ἀγνῶτες ἦσαν οἱ πολλοὶ τῶν πολιτῶν καὶ τῆς θέας αὐτῶν, πλὴν τῶν ἐν στρατιωτικοῖς τεταγμένων λόχοις καὶ τῶν ἄλλως πῶς ἐθισθέντων μακράν που τῆς πόλεως ὁπλιτικῶς αὐτοῖς παρατάττεσθαι* (22).

Naturellement, l'interprétation du passage pouvait laisser au moins une faible possibilité d'explication différente tant que le monde scientifique ne connaissait que le texte du passage en question, publié par Byaeus, bollandiste du XVIIIe siècle. Cependant, depuis que, à la suite de la collation d'Éva Csillik (23), on connaît plus complètement le texte et qu'on peut le lire dans le manuscrit de Paris des *Miracula Sancti Demetrii*, *il ne fait plus aucun doute qu'avant le siège mentionné ce sont seulement des habitants guerroyant bien loin de Thessalonique* (*μακράν που τῆς πόλεως*) *qui purent voir l'ennemi apparu au moment de ce siège autour de la ville.*

En tenant compte de l'expression *μακράν που τῆς πόλεως* il est impossible de lever la contradiction qui existe entre l'information de Jean d'Éphèse et celle de Jean de Thessalonique, comme le font par exemple A. Burmov (24) et P. Lemerle (25). En vertu de l'information

(21) Cette déclaration (éd. LEMERLE, I, p. 136, 17) sans équivoque est encore confirmée par un autre renseignement de Jean, auteur des *Miracles de S. Démétrius*. En racontant l'attaque inattendue d'une troupe de cinq mille Slaves, il dit que les Thessaloniciens reconnaissaient les clameurs habituelles des barbares : *... τινα τῆς βαρβαρικῆς χραυγῆς σημεῖα διὰ τῆς ἐθάδος ἀκουῆς ἐπεγίγνωσκον* (I (12) 162, [éd. LEMERLE, I, p. 128, 1-2]).

(22) *Codex Parisinus Graecus* 1517, fol. 101^v^, col. II, v. 6 - f. 102^r^, col. I, v. 10 (= éd. LEMERLE, I, p. 136, 17-21).

(23) *De codicibus capitis XII. libri primi Miraculorum Sancti Demetrii : Commentationes historico-hagiographicae Hungarice scriptae summariis Latinis adornatae*, quas edendas curavit S. SZÁDECZKY-KARDOSS (= Opuscula Byzantina, V), Szeged, 1978, p. 71.

(24) A. BURMOV, *Slavjanskite napadenija srešču Solun v «Čudesata na sv. Dimitra» i tjachnata chronolgija*, dans *Godišnik na Sofijskija Univ., Filos. Ist. Fak.*, 2 (1952), p. 179.

(25) P. LEMERLE, *Invasions et migrations dans les Balkans depuis la fin de l'époque romaine jusqu'au VIIIe siècle*, dans *Revue Historique*, 211 (1954), pp. 289-290 et 294-295.

fournie dans les *Miracula Sancti Demetrii*, les deux excellents savants acceptent l'an 586, voire 597, comme la date du premier siège de Thessalonique par les Avares et les Slaves, tout en considérant en même temps comme digne de foi l'information de Jean d'Éphèse disant que l'auteur syrien ne parle que des Slaves qui sévissaient et ravageaient les alentours de la ville. Quand on connaît le texte plus complet des *Miracula Sancti Demetrii*, la question ne peut être posée que de la façon suivante : laquelle des deux informations contradictoires devons-nous accepter comme fait historique et laquelle faut-il rejeter?

En ce qui concerne l'auteur du premier livre des *Miracles de Saint Démétrius*, on sait qu'il participa personnellement aux combats pour repousser l'ennemi lors du siège où les habitants de Thessalonique virent pour la première fois des troupes avares et slaves autour de leur ville. Plus tard aussi, il se trouva presque toujours à Thessalonique. Dans la dernière étape de sa vie, durant vraisemblablement des dizaines d'années, il fut l'archevêque de sa ville (26). Son livre sur les miracles du martyr Saint Démétrius, patron de Thessalonique, montre qu'il connaissait directement les affaires mineures aussi bien que les affaires importantes de la ville. Ses informations concernant la vie de Thessalonique à son époque sont donc sans doute dignes de foi. On ne peut guère supposer non plus qu'au cours de la copie, dans une phrase d'une importance décisive du point de vue de l'interprétation, une faute ou bien une corruption de texte soit entrée qui en aurait changé le sens.

Jean, évêque d'Éphèse, naquit et parvint à l'âge adulte dans la partie orientale de l'Asie Mineure. Dès 540, il vécut surtout à Constantinople comme chef des monophysites, puis, à la demande de l'empereur Justinien I, il se consacra à l'évangélisation de l'Asie Mineure. Après avoir subi, dans les quinze dernières années de sa vie, de dures épreuves par suite de la persécution des monophysites, il mourut emprisonné vers 586 à Chalcédoine (27). Il a donc écrit au

(26) A. Burmov, *op. cit.*, pp. 175-177 ; F. Barišić, *op. cit.*, pp. 74-80 ; P. Lemerle, *La composition et la chronologie des deux premiers livres des* Miracula S. Demetrii, dans *BZ*, 46 (1953), pp. 349-361 ; H.-G. Beck, *Kirche un theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, p. 458.

(27) *Iohannis Ephesini Historiae ecclesiasticae pars tertia*, trad. E. W. Brooks, pp. I-II ; *Lives of the Eastern Saints*, éd. E. W. Brooks dans *Patrologia Orientalis*, t. XVII, Paris, 1923, pp. III-XV ; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*,

sujet de la grande invasion slave des années 581-584 comme contemporain, mais non comme témoin oculaire. On peut donc supposer que Jean d'Éphèse ait reçu sur Thessalonique des informations imprécises ou qu'il les ait mal comprises.

Cependant, il semble plus vraisemblable que la mention de Thessalonique dans l'unique manuscrit de l'*Histoire Ecclésiastique* de Jean d'Éphèse soit due à une corruption de texte [28]. C'est le texte lui-même qui rend l'hypothèse vraisemblable, puisque on y trouve le nom de Thessalonique entre les noms de deux provinces : l'Hellade et la Thrace. La construction «les lieux habités de Thessalonique et de la Thrace» montre encore plus clairement que, primitivement, le nom d'une autre province devait se trouver à côté du nom de la Thrace, puisqu'il serait déraisonnable de parler des «lieux habités» d'une ville. Après avoir mentionné les provinces, Jean d'Éphèse parle du siège et du sac des villes et des forteresses [29]. La solution du problème paraît aisée : dans le texte original de Jean d'Éphèse figurait le nom d'une province, la Thessalie au lieu du nom de Thessalonique qui est lisible dans le manuscrit de Londres.

L'unique manuscrit, conservé à Londres, de l'*Histoire Ecclésiastique* de Jean d'Éphèse a été copié après la conquête arabe (fin du VIIe siècle) [30]. En ce temps-là les territoires de langue syriaque n'appartenaient plus à l'Empire byzantin, fait qui explique, en ces lieux, l'affaiblissement des connaissances géographiques concernant l'Europe. Si Thessalonique, important centre commercial maritime, devait être connu par les habitants de l'Orient musulman, il n'en était pas de même de la Thessalie. Par conséquent, la corruption du texte, voire le changement de Thessalie en Thessalonique et vice versa devait être fréquent chez les scribes syriens. Le texte du chapitre II,

Bonn, 1922, § 28 ; A. DJAKONOV, *Ioann Efesskij i ego cerkovno-istoričeskie trudy*, S. Petersburg, 1908.

(28) A. BON (*Le Péloponnèse byzantin*, Paris, 1951, p. 31) et R. A. NASLEDOVA (*op. cit.*, p. 345) hésitent entre le nom de Thessalie et celui de Thessalonique : «les provinces de Thessalie (ou Thessalonique?) et de Thrace», «... v oblasti Fessaloniki (Fessalii?)». Puisqu'ils n'y ajoutent aucune explication, il semble probable qu'ils hésitent en voyant la leçon de BROOKS, «Thessalonique» et celle de J. M. SCHÖNFELDER, «Thessalie» (*Die Kirchen-Geschichte des Johannes von Ephesus*, München, 1862, p. 255) et ils ne songent pas à une corruption possible du texte.

(29) Cf. la note 14.

(30) E. HONIGMANN, *op. cit.*, p. 616.

8, de Michel le Syrien le démontre là où – comme Chabot le constate (t. I, p. 31) – dans le texte syriaque c'est certainement au lieu des «habitants de la Thessalie» que l'on trouve «habitants de Thessalonique». Il est bien possible qu'on trouve, dans le manuscrit de Londres de Jean d'Éphèse, Thessalonique au lieu de la Thessalie par suite d'une telle faute de copie.

Que l'on prenne comme point de départ n'importe laquelle des possibilités mentionnées, ce qui semble certain c'est que l'invasion slave des années 581-584 n'a pas atteint Thessalonique dont les habitants, d'après une source absolument authentique, ont vu pour la première fois cet ennemi seulement en 586 ou 597 devant les murs de leur ville.

C'est à travers la Thessalie que la route conduisait du Nord vers les régions méridionales, entre autres vers Corinthe. Nous venons de voir qu'à la fin de son *Histoire Ecclésiastique* (VI, 48), Jean d'Éphèse a mentionné que les Slaves, au cours de leurs déplacements, étaient arrivés jusqu'à Corinthe vers 585. On peut donc comprendre que quelques chapitres plus tôt (VI, 25) il ait dit qu'ils s'étaient trouvés en Thessalie, province qu'il fallait traverser pour arriver à Corinthe.

Université de Szeged (Hongrie). Thérèse Olajos.

LES CORYPHÉES DES APÔTRES, ROME ET LA PAPAUTÉ DANS LES *VIES* DES SAINTS NIL ET BARTHÉLEMY DE GROTTAFERRATA (*)

En 1004, l'une des plus grandes figures du monachisme italo-grec, S. Nil de Rossano, mourait à quelque quatre-vingt-quinze ans dans les environs de Tusculum, au sud-est de Rome. Il venait de s'y arrêter et d'obtenir du comte Grégoire une terre pour installer sa communauté, qui se trouvait auparavant dans la région de Gaète. Ainsi commence, on le sait, la longue histoire de l'abbaye grecque de Grottaferrata (1).

En raison de la proximité de Rome, on peut se demander si les moines manifestèrent ou non dès le début une attention particulière à l'égard de la Ville, de la papauté et des sanctuaires des princes des apôtres. C'est dans cette perspective que j'aimerais proposer une lecture de certains passages de la remarquable *Vie* de Nil, composée dans les premiers temps du monastère (2). Comme on n'y trouve guère, disons-le déjà, de résonances romaines, je voudrais ensuite montrer ce que deviennent les thèmes en question dans une autre *Vie* – malheureusement bien plus modeste – écrite elle aussi à

(*) Communication faite à la Société Belge d'Études Byzantines le 9 février 1985.

(1) Sur Sainte-Marie de Grottaferrata, cf. en dernier lieu la notice de M. PETTA, dans *Monasticon Italiae*, I : *Roma e Lazio*, a cura di F. CARAFFA, Cesena, 1981, pp. 144-145 ; n° 117. Pour l'histoire du monastère, le livre d'A. ROCCHI, *De coenobio Cryptoferratensi eiusque bibliotheca et codicibus praesertim graecis commentarii*, Frascati, 1893, n'est pas encore remplacé.

(2) *BHG*[3] 1370. *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου τοῦ Νέου*, testo originale greco e studio introduttivo del P. G. GIOVANELLI, Grottaferrata, 1972. Pour faciliter la tâche des lecteurs qui n'auraient pas sous la main cette édition, je me référerai également à *PG*, 120, coll. 16-165. Traduction italienne : *Vita di S. Nilo, fondatore e patrono di Grottaferrata*, versione e note a cura di G. GIOVANELLI, Grottaferrata, 1966. – Sur l'auteur et la date, voir *infra*, pp. 517-520.

Grottaferrata au moins une génération plus tard, celle de Barthélemy, un disciple du fondateur, qui devint le quatrième higoumène du monastère et mourut vers 1050 (3).

Une telle étude semble assez neuve. Si l'on excepte l'excellente communication du P. Halkin sur une pièce du dossier – le récit de l'intervention de Barthélemy lors de l'abdication du pape Benoît IX (4) –, le sujet, à ma connaissance, n'a été abordé que dans des travaux trop soucieux d'édification (5). Ceux-ci ne poussent pas assez loin l'analyse des textes envisagés et ne recouvrent en fait que très partiellement la présente recherche.

I

La *Vie* de Nil, une œuvre anonyme et condamnée selon toute vraisemblance à le rester, a été composée à Grottaferrata par un religieux calabrais disciple du saint (6). L'hagiographe s'adresse

(3) *BHG*³ 233. G. Giovanelli, *S. Bartolomeo Juniore confondatore di Grottaferrata*, Grottaferrata, 1962, pp. 5-84 (texte, traduction italienne et notes). Je me référerai aussi à *PG*, 127, coll. 476-497. – Pour l'auteur et la date, voir *infra*, pp. 528-534.

(4) F. Halkin, *L'abdication de Benoît IX (Théophylacte de Tusculum) et sa fin édifiante parmi les moines grecs de Grottaferrata*, dans *Atti del Convegno internazionale sul tema : L'Oriente cristiano nella storia della civiltà. Roma, 31 marzo - 3 aprile ; Firenze, 4 aprile 1963* (Accademia nazionale dei Lincei. Problemi attuali di scienza e di cultura, 62), Rome, 1964, pp. 131-138 = Id., *Recherches et documents d'hagiographie byzantine* (Subsidia hagiographica, 51), Bruxelles, 1971, pp. 229-236.

(5) G. Giovanelli, *La peregrinatio romana dei SS. Fondatori di Grottaferrata*, dans *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* (abrégé désormais en *BBGG*), N.S. 4 (1950), pp. 246-250 ; cf. aussi Id., *S. Bartolomeo* (cité n. 3), p. 79, n. 33, et pp. 104, 173-217 ; Id., *Vita di S. Nilo* (cité n. 2), notamment p. 8 et p. 145, n. 67 ; F. Russo, *La «Peregrinatio» dei santi italo-greci alle tombe degli apostoli Pietro e Paolo a Roma*, dans *BBGG*, N.S. 22 (1968), pp. 89-99 (pp. 95-98) ; L. Lucciccheni, *Benedetto IX e la sua tomba*, dans *BBGG*, N.S. 28 (1974), pp. 37-64. – L'intéressante étude de F. Cezzi, *Per una lettura ecclesiologica delle «Vite» italo-greche*, dans *Nicolaus*, 3 (1975), pp. 295-317, n'aborde pas la question (on trouvera seulement p. 317, n. 147, quelques références aux textes).

(6) Voir *Vie de Nil*, surtout 14, p. 62 (coll. 40D-41A) et 95, p. 131 (col. 157A) ; cf. aussi, sans prétendre être exhaustif, 2, p. 48 (col. 17A-B), 99-100, pp. 134-135 (col. 164B-C), et les passages signalés à la note suivante. – L'attribution traditionnelle de la *Vie* à S. Barthélemy de Grottaferrata est défendue avec passion par G. Giovanelli, *Sull'autore della Vita di S. Nilo*, dans *BBGG*, N.S. 3 (1949),

surtout aux moines du monastère (7). Il écrivit, ou du moins il acheva son récit, quelques années après la mort de Nil (1004)

pp. 163-173 ; ID., *Ancora sull'autore della Vita di S. Nilo*, dans *BBGG*, N.S. 5 (1951), pp. 111-121 ; ID., *Βίος ... Νείλου* (cité n. 2), pp. 12-24. Cette opinion est suivie notamment par G. DA COSTA-LOUILLET, *Saints de Sicile et d'Italie méridionale aux VIIIe, IXe et Xe siècles*, dans *Byzantion*, 29-30 (1959-1960), pp. 89-173 (pp. 146-147) ; P. GIANNINI, *Bartolomeo il Giovane*, dans *Dizionario degli Istituti di Perfezioni*, 1 (1974), coll. 1069-1070 (col. 1070) ; N. FERRANTE, *Santi italogreci in Calabria*, Reggio de Calabre, 1981, pp. 179 et 186 ; M. GIGANTE, *La civiltà letteraria*, dans AA.VV., *I Bizantini in Italia* (Antica Madre), Milan, 1982, pp. 613-651 (p. 623) ; J. KARAYANNOPULOS et G. WEISS, *Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz (324-1453)* (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa, 14), Wiesbaden, 1982, II, pp. 419-420. Non sans exprimer des réserves, S. IMPELLIZZERI, *Bartolomeo il Giovane*, dans *Dizionario biografico degli Italiani*, 6 (1964), pp. 680-682 (p. 681) paraît aussi pencher pour cette attribution. Mais l'argumentation du P. Giovanelli ne parvient pas à dissiper les sérieux doutes émis par F. HALKIN, *S. Barthélemy de Grottaferrata. Notes critiques*, dans *Analecta Bollandiana*, 61 (1943), pp. 202-210 = ID., *Saints moines d'Orient* (Variorum Reprints, C.S. 17), Londres, 1973, étude n° X (pp. 204-206) ; ID., *Connaissons-nous les auteurs des Vies de S. Nil et de S. Barthélemy de Grottaferrata?*, dans *Atti dello VIII Congresso internazionale di studi bizantini, Palermo 3-10 aprile 1951*, II (= *Studi bizantini e neoellenici*, 8), Rome, 1953, p. 20 ; cf. aussi ID., dans *Analecta Bollandiana*, 66 (1948), p. 293, n. 8, et 91 (1973), pp. 219-220. Même si la tradition qui attribue l'œuvre à Barthélemy n'est peut-être pas aussi tardive que ne le pense le savant bollandiste, le principal argument de ce dernier ne me semble pas avoir été réfuté de façon convaincante par le P. Giovanelli : la *Vie* de Barthélemy et son panégyrique par Jean de Rossano ne parlent pas de la biographie de Nil alors qu'ils font état des hymnes composées par Barthélemy, Jean de Rossano mentionnant même explicitement celles en l'honneur de Nil. Les doutes du P. Halkin sont partagés notamment par H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Handbuch der Altertumswissenschaft, XII, II, 1 = Byzantinisches Handbuch, II, 1), Munich, 1959, pp. 582 et 608 ; S. BORSARI, *Il monachesimo bizantino nella Sicilia e nell'Italia meridionale prenormanne* (Istituto italiano per gli studi storici, 14), Naples, 1963, p. 112, n. 97 ; A. PERTUSI, *Aspetti organizzativi e culturali dell'ambiente monacale greco dell'Italia meridionale*, dans *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII. Atti della seconda Settimana internazionale di studio, Mendola, 30 agosto - 6 settembre 1962* (Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore. Contributi. Ser. III. Varia, 4 = Miscellanea del Centro di studi medioevali, 4), Milan, 1965, pp. 382-426 (p. 411, n. 122) ; J. McDONALD HOWE, *Greek Influence on the Eleventh-Century Western Revival of Hermitism*, University of California, Los Angeles, 1979 (thèse reproduite par University Microfilms International), I, pp. 316-317.

(7) Voir *Vie de Nil*, 1, p. 47 (col. 17B) ; cf. aussi 26, p. 73 (col. 60A), 93, p. 129 (col. 153B), 100, p. 135 (col. 165A). A. GARZYA, *Lingua e cultura nell'agiografia*

puisqu'il fait une brève allusion au décès ultérieur d'autres disciples du saint (8). L'œuvre ne doit cependant pas être éloignée de la

italo-greca, dans *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Atti del Convegno storico interecclesiale, Bari, 30 apr. - 4 magg. 1969*, III (Italia sacra, 22), Padoue, 1973, pp. 1179-1186 = ID., *Storia e interpretazione di testi bizantini* (Variorum Reprints, C.S. 28), Londres, 1974, étude n° III (surtout p. 1185), et ID., *Note sulla lingua della «Vita di San Nilo da Rossano»*, dans *Atti del 4° Congresso storico calabrese, Cosenza, 1966*, Naples, 1969, pp. 77-84 = ID., *Storia...*, étude n° IV, constate l'existence dans la *Vie* de divers niveaux de langue et de style. Il suppose que – tout comme la diversité sociale des personnes en rapport avec le saint, observée pour les *Vies* byzantines des VIe et VIIe s. par É. PATLAGEAN, *Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale*, dans *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 23 (1968), pp. 106-126 = EAD., *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance* (Variorum Reprints, C.S. 134), Londres, 1981, étude n° V (pp. 108-109) – cette variété linguistique répond au désir de toucher divers milieux sociaux. L'hypothèse paraît de prime abord d'autant plus séduisante qu'on retrouve dans la *Vie* de Nil cet éventail social auquel il vient d'être fait allusion (les rapports du saint avec les élites se voyant toutefois consacrer une attention particulière). Pourtant une certaine prudence s'impose. L'hagiographe ne pouvait guère toucher directement la population voisine de son monastère puisqu'elle était de langue latine et que le texte ne fut apparemment pas traduit avant l'époque moderne (sur ce dernier point, cf. G. GIOVANELLI, *Βίος ... Νείλου* – cité n. 2 – pp. 35-36). Il n'est certes pas exclu que l'œuvre ait servi de source d'inspiration pour des prédications faites en latin. On peut penser aussi que l'hagiographe voulait faire connaître la *Vie* de son héros aux Grecs de Rome. Et il songeait peut-être encore à ses compatriotes d'Italie méridionale (cf. G. GIOVANELLI, *Sull'autore* – cité n. 6 –, p. 165, en tenant compte toutefois de l'observation d'E. FOLLIERI, *I santi della Calabria bizantina*, dans *Calabria bizantina. Vita religiosa e strutture amministrative. Atti del primo e secondo Incontro di studi bizantini*, Reggio de Calabre, 1974, pp. 71-93, en l'occurrence pp. 82-83). Mais on se demande si la diversité observée ne s'explique pas surtout par les différences culturelles et sociales au sein même de la communauté de Grottaferrata. C'est en tout cas à celle-ci que l'œuvre était surtout destinée comme le montrent les passages mentionnés au début de cette note.

(8) *Vie de Nil*, 100, p. 135 (col. 165A). L'hagiographe parle à ce propos de *πολλοὶ τῶν τέκνων τοῦ ἁγίου* qui, jadis dispersés, avaient rejoint Grottaferrata. On ignore tout de ces *διεσκορπισμένα τέκνα* dont il est aussi question au § 95, p. 131 (col. 157), mais la mention de «nombreux» décès n'implique évidemment pas que l'œuvre ait été composée longtemps après 1004 : Nil, mort à quelque quatre-vingt-quinze ans, ne devait pas manquer de disciples âgés. – Un autre élément pourrait peut-être servir pour déterminer le *terminus post quem* : l'allusion, *ibid.*, 87, p. 124 (col. 145B) aux désordres et à la disparition finale de la communauté grecque restée à Valleluce, près du Mont-Cassin, après le départ de Nil vers 994 (la façon dont l'hagiographe parle de ces moines ne permet guère de voir en eux les

première ou de la seconde décennie du XIe siècle : le désir de posséder une *Vie* du fondateur se fit sans doute sentir assez vite et, d'autre part, on a observé avec raison qu'aucune des nombreuses prophéties mentionnées ne concerne un événement postérieur à la mort de Nil (9). En tout cas ce texte, qui compte parmi les chefs-d'œuvre de la littérature hagiographique, date bien des premiers temps de Grottaferrata.

Un passage célèbre met en scène deux papes et un empereur d'Occident. Mais avant de l'examiner, il importe de préciser la façon dont la *Vie* évoque d'autres dignités ainsi que l'attitude de Nil à leur égard.

L'hagiographe raconte que, dès le début de sa vie monastique, Nil s'était engagé devant Dieu à ne jamais accepter de dignités «même si on voulait l'instituer comme patriarche» (10). Plus tard, le saint se déroba à une élection à l'épiscopat de Rossano (11). Humilité certes, mais aussi conscience de la supériorité de la vie monastique, une conviction qu'il n'est pas rare de rencontrer dans ce genre de texte (12). En repoussant l'épiscopat, «le bienheureux dédaigna la

disciples dispersés mentionnés plus haut). La *Chronica monasterii Casinensis*, éd. H. HOFFMANN, *MGH*, *SS*, XXXIV, Hanovre, 1980, p. 226, ll. 19-22, affirme, en effet, qu'Aténolf, abbé du Mont-Cassin de 1011 à 1022 (cf. H. HOFFMANN, *Die älteren Abtslisten von Montecassino*, dans *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 47 (1967), pp. 224-354, ici pp. 304-306), apporta diverses améliorations à Valleluce et *nostratium monasterium esse constituit, quod eatenus Grecorum extiterat*. Il se peut toutefois que l'endroit soit resté quelque temps à l'abandon avant cette intervention.

(9) J. McDonald HOWE (cité n. 6 *in fine*), I, p. 317, et II, p. 556, n. 440. On ajoutera seulement que la volonté prêtée au saint, *Vie de Nil*, 95, p. 131 (col. 157C), de réunir les disciples dispersés ne se réalisa, selon l'hagiographe, qu'après sa mort (cf. *supra*, n. 8). Par ailleurs, l'invocation en faveur du comte Grégoire de Tusculum et de sa famille (*Vie de Nil*, 97, p. 132, col. 160B) est trop générale pour qu'on puisse y reconnaître sans hésiter une allusion à l'arrivée au pouvoir des Tuscolani en 1012 (sur les papes Tuscolani, cf. les travaux cités *infra*, n. 76). – G. GIOVANELLI, *Βίος ... Νείλου* (cité n. 2), pp. 29-30, n. 33 date la *Vie* du premier quart du XIe s. et ajoute, sans raison valable, qu'elle fut composée «non molto tempo dopo la consecrazione della chiesa (du monastère) ... il 17 dicembre del 1024».

(10) *Vie de Nil*, 8, p. 54 (col. 29C).

(11) *Ibid.*, 67-68, pp. 107-108 (coll. 116C-117C).

(12) Cf., par ex., É. PATLAGEAN, *Sainteté et pouvoir*, dans *The Byzantine Saint. University of Birmingham, Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies*, ed.

petite et méprisable gloire de ce monde et il eut en abomination l'honneur des hommes» ; toutefois, «ceux qui furent sauvés par les enseignements sortis de sa bouche, dans le couvent et dans la vie solitaire, sont plus nombreux que les habitants que renferme cette ville» [13]. Par sa sainteté, affirme ailleurs le biographe, Nil «surpasse tous les hommes de cette génération» [14]. Le récit de ses relations avec les grands de ce monde permet, comme dans tant d'autres *Vitae* [15], d'illustrer cette supériorité : de hauts personnages, laïcs et ecclésiastiques, vénèrent Nil, qui n'hésite pas à user avec eux du franc-parler caractéristique des saints [16]. La règle se vérifie jusqu'au sommet de la hiérarchie sociale. Comme Nil ne rencontra ni l'empereur (ou les empereurs) ni le patriarche de Constantinople, l'hagiographe se contente d'affirmations générales à leur propos. L'une d'elles souligne à merveille «l'autonomie économique et politique» sur laquelle «se basait l'autorité du saint» [17]. À un haut dignitaire byzantin qui, en visite à Rossano, s'étonnait de ne pas voir Nil parmi les moines venus le saluer, alors que même le patriarche n'osait pas agir ainsi, on fit, selon la *Vie*, cette réponse : «ce caloyer n'est pas un patriarche, et il ne craint ni un patriarche ni même

by S. HACKEL (Studies Supplementary to Sobornost, 5), Londres, 1981, pp. 88-105 (p. 98).

(13) *Vie de Nil*, 68, p. 108 (col. 117B-C). Pour l'emploi du terme *κοινόβιον* (couvent) dans ce contexte, cf. E. MORINI, *Eremo e cenobio nel monachesimo greco dell'Italia meridionale nei secoli IX e X*, dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 31 (1977), pp. 1-39 et 354-390 (p. 372, n. 230). D'autre part, il va sans dire que le *μικρὸν τοῦ βίου τούτου δοξάριον* est identique à la *κενοδοξία*, la vaine gloire, pour laquelle on verra, par ex., Th. ŠPIDLÍK, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique* (Orientalia christiana analecta, 206), Rome, 1978, p. 252, avec les textes signalés p. 406. – Parmi les autres affirmations de la supériorité de l'état monastique qu'on peut trouver dans la *Vie de Nil*, mentionnons aussi 55, p. 97 (coll. 97D-100A) et 74, p. 114 (col. 128A).

(14) *Vie de Nil*, 95, p. 131 (col. 157A).

(15) Cf., par ex., A.-J. FESTUGIÈRE, *Vie de Théodore de Sykéôn* (Subsidia hagiographica, 48), Bruxelles, 1970, p. IX, et É. PATLAGEAN, *Sainteté* (citée n. 12), p. 96.

(16) *Vie de Nil*, 46-50, pp. 90-93 (coll. 85D-92C), 46-56, pp. 90-98 (coll. 85D-101A), 60-62, pp. 100-103 (coll. 104A-109A), 64-66, pp. 104-107 (coll. 112A-116A), 68-72, pp. 108-112 (coll. 117C-124C), 79-81, pp. 117-119 (coll. 133A-137B), 88, pp. 125-126 (col. 148B-C), 96-97, p. 132 (col. 160A-B).

(17) V. VON FALKENHAUSEN, *I Bizantini in Italia*, dans AA.VV., *I Bizantini in Italia* (cité n. 6), pp. 1-136 (p. 117).

l'empereur que tous craignent. Il réside avec peu de moines dans la montagne, sans avoir besoin d'aucun soutien. Il n'est ni tenu par l'étendue de ses possessions, ni lié par la multitude de ses troupeaux. Aussi n'a-t-il de querelle avec personne. C'est une licorne, un animal autonome» [18]. D'autre part, l'auteur – qui, dans une perspective toute byzantine, semble faire plus de cas des détenteurs du pouvoir impérial que du patriarche – affirme que le renom du saint était parvenu jusqu'aux pieux empereurs en personne [19] et qu'il serait devenu leur familier s'il avait accepté de se rendre à Constantinople [20]. Voilà tout pour l'empereur et le patriarche de Byzance. La *Vie* évoque davantage leurs correspondants occidentaux en raison d'une intervention de Nil, alors presque nonagénaire, en faveur de l'antipape Jean Philagathos (Jean XVI).

Jean Philagathos était un moine grec originaire, comme Nil, de Rossano. Grâce à la faveur d'Otton II et de son épouse byzantine Théophano, il avait fait une brillante carrière qui lui avait donné une grande influence à la cour impériale d'Occident et l'avait conduit jusqu'au siège de Plaisance, transformé pour lui en archevêché. En février 997, alors que le pape Grégoire V, un cousin d'Otton III, avait été chassé de Rome, il monta sur le trône pontifical à la faveur de circonstances qui virent des intérêts locaux se conjuguer avec des intrigues byzantines. Il ne réussit toutefois pas à se maintenir plus d'un an : Otton III réinstalla son cousin, l'antipape fut aveuglé et subit d'autres cruelles mutilations [21]. Voici à présent le récit de la *Vie* [22].

«Nil considérait comme un lourd fardeau et évitait fort de rencontrer les célébrités de la terre, car cette rencontre était source de vaine gloire et de dommage pour l'âme. Mais il était forcé d'y consentir à cause des ennuis de ceux à qui ces gens faisaient subir injustice et violence.» Il agit notamment en faveur de son compatriote, l'archevêque Philagathos. «Celui-ci était monté, insatiable, sur

(18) *Vie de Nil*, 64, p. 105 (col. 112B-C).

(19) *Ibid.*, 72, p. 112 (col. 124B) ; cf. aussi 62, p. 102 (col. 108B).

(20) *Ibid.*, 65, p. 106 (col. 113B).

(21) Pour Jean Philagathos et son pontificat, il suffira de renvoyer ici aux études bien documentées de H. Zimmermann, *Papstabsetzungen des Mittelalters*, Gratz-Vienne-Cologne, 1968, pp. 105-113, et de T. E. Moehs, *Gregorius V. A Biographical Study* (Päpste und Papsttum, 2), Stuttgart, 1972, surtout pp. 59-67.

(22) *Vie de Nil*, 89-93, pp. 126-129 (coll. 148C-153D).

le trône de Rome, sans se contenter de la haute position dans le monde à laquelle Dieu l'avait élevé de façon extraordinaire.» Prévoyant ce qui allait arriver, le saint «le pria instamment par écrit de renoncer à la gloire humaine, car il en avait eu à satiété, et de retourner à la quiétude de l'état monastique». Après avoir appris la chute de Jean et sa mutilation, Nil (qui se trouvait alors à Serperi, dans la région de Gaète) se rendit à Rome pour intercéder en sa faveur auprès de l'empereur (23). «À l'annonce de son arrivée, l'empereur et le patriarche allèrent à sa rencontre et, l'ayant pris par la main chacun d'un côté, ils l'amenèrent dans le *patriarchion* ; ils le firent asseoir entre eux et, de la droite et de la gauche, ils lui baisaient les mains.» Le saint vieillard se déclara indigne d'un tel honneur, qu'il ne supportait que pour obtenir gain de cause. «C'est plutôt à moi, ajouta-t-il, de me prosterner à vos pieds vénérables et d'honorer vos si grandes dignités.» Cela dit, il réprouva leur conduite à l'égard de Philagathos et demanda qu'on lui confie le malheureux. L'empereur pleura un peu, «car tout ne s'était pas vraiment fait selon sa volonté», puis il répondit que le pape et lui accéderaient à son désir s'il acceptait n'importe quel monastère de la ville. Comme Nil refusait – je reviendrai plus loin sur ce refus –, ils lui proposèrent de prendre la direction du monastère grec Saint-Anastase, situé non plus dans la ville même, mais bien hors les murs (24). Cette fois, Nil agréa la proposition dans l'espoir qu'on donne suite à sa demande. «Mais ce pape cruel n'était pas rassasié de ce qu'il avait fait au susdit Philagathos : il le fit amener, fit déchirer sur lui son vêtement sacerdotal et il le fit conduire à travers tout Rome» (25). Alors le saint, fort affligé, renonça à réclamer l'archevêque. Et, loin de se laisser convaincre par un envoyé de l'empereur, il le chargea de transmettre de vifs reproches au pape et au souverain : en infligeant de nouvelles épreuves à Philagathos, ils ont outragé Dieu, qui n'aura pas à leur égard plus de miséricorde qu'ils n'en ont manifesté. Puis, il retourna en toute hâte dans son monastère de Serperi. «Peu de jours après,

(23) En mars ou avril 998, cf. H. ZIMMERMANN (cité n. 21), p. 111, d'après *Vie de Nil*, 89, p. 126 (col. 149A).

(24) Cf. *infra*, pp. 527-528, pour le refus d'un monastère urbain, et n. 48, pour Saint-Anastase.

(25) Sur ces faits, cf. H. ZIMMERMANN (cité n. 21), pp. 111-112, et T. E. MOEHS (citée n. 21), p. 65.

comme je l'ai entendu dire, le pape tel un tyran mourait de mort violente, les yeux arrachés, et ceux-ci pendaient sur ses joues quand on le déposa dans la tombe» (26). L'empereur, soucieux de faire pénitence, partit à pied de Rome pour le sanctuaire de l'archange Michel au mont Gargano. À son retour, il vint trouver humblement Nil à Serperi (27) et reçut son pardon. Pourtant, revenu à Rome, il n'échappa pas au châtiment divin : la révolte des Romains, la fuite et la mort (28).

Je n'ai pas à décrire ici l'admirable scène de la visite d'Otton III à Serperi (29). Notons simplement qu'elle témoigne d'une certaine sympathie à l'égard de l'empereur, qui apparaît dans le reste du récit comme moins coupable que le pape. Certes, sans dénier à Otton III sa dignité impériale (30), l'auteur ne se considère pas comme un sujet de l'Empire d'Occident : ce sont les empereurs byzantins qu'il regarde comme ses souverains (31) ; il lui arrive incidemment d'appeler Otton III «roi des Francs» (32), et les territoires latins au

(26) Les témoignages sur le décès de Grégoire V en février ou en mars 999 sont en réalité fort contradictoires et il ne semble pas possible de préciser si le pape fut assassiné ou s'il mourut de mort naturelle. Le biographe de Nil est en tout cas seul à affirmer que le pontife fut aveuglé. Comme il s'agit précisément d'un des châtiments infligés à Philagathos, la mention est suspecte. Cf. T. E. Moehs (citée n. 21), p. 84.

(27) En fait, Otton III rendit visite à Nil (en 999) avant de se rendre au Monte Gargano, cf. M. Uhlirz, *Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Otto II. und Otto III.*, II : *Otto III. 983-1002* (Jahrbücher des Deutschen Geschichte), Berlin, 1954, pp. 291-292 et 535-536 ; T. E. Moehs (citée n. 21), pp. 81 et 83-84.

(28) Sur la révolte romaine de 1001 et la mort d'Otton III en janvier 1002, cf., entre autres, P. Brezzi, *Roma e l'Impero medioevale (774-1252)* (Storia di Roma, 10), Bologne, 1947, pp. 174-177 ; M. Uhlirz (citée n. 27), pp. 362-366 et 393 ; T. E. Moehs (citée n. 21), p. 88. Soucieux de rendre son récit plus édifiant, l'hagiographe simplifie les événements et les rapproche du décès de Grégoire V et de la visite d'Otton III à Serperi en 999.

(29) *Vie de Nil*, 92-93, pp. 128-129 (coll. 152C-153D).

(30) *Ibid.*, 93, p. 129 (col. 153B-C) : Nil rappelle à Otton III qu'il est mortel, quoiqu'empereur (*κἂν ... βασιλεὺς τυγχάνῃς*).

(31) *Ibid.*, 72, p. 112 (col. 124B) : la renommée du saint est parvenue *μέχρι ... αὐτῶν τῶν φιλοχρίστων ἡμῶν βασιλέων* (en l'occurrence Basile II et Constantin VIII).

(32) *Ibid.*, 81, p. 120 (col. 137B). Le passage concerne la déposition et l'exil du prince Landolf de Capoue en 999, cf. M. Uhlirz (citée n. 27), p. 304, et G. Giovanelli, *Vita di S. Nilo* (cité n. 2), n. 234, pp. 202-203 (avec les ouvrages indiqués).

nord de la Calabre constituent à ses yeux une terre étrangère (33). Mais il ne pouvait éprouver de l'aversion pour le jeune souverain qui ne cessa de rechercher la compagnie et les conseils des pieux ascètes (34).

Nulle sympathie en revanche pour Grégoire V, présenté comme un tyran implacable dont le terrible châtiment est pleinement mérité. Portrait outré sans doute, car il ne tient compte que de l'affaire de Philagathos (35) et paraît d'autre part avoir exagéré l'horreur de la mort du pape (36). Portrait en tout cas dont l'auteur ne se soucie pas d'atténuer l'effet par la distinction, traditionnelle dans l'Église romaine, entre l'office papal et son détenteur (37). Portrait encore qui ne se prêtait évidemment pas à l'exaltation de la papauté. Du reste, on ne pouvait guère s'attendre à trouver ce dernier thème dans l'œuvre d'un religieux aussi soucieux de montrer la supériorité du monachisme. L'ambition de Philagathos et l'attitude de Grégoire V à

(33) *Vie de Nil*, 74, p. 113 (col. 125C). Prié de venir célébrer un office en grec au Mont-Cassin (cf. à ce propos les travaux mentionnés *infra*, n. 58), Nil commence par refuser avec humilité en disant : *Πῶς ᾄσωμεν τὴν ᾠδὴν Κυρίου ἐπὶ γῆς ἀλλοτρίας*... Qu'il remonte ou non à Nil, le propos reflète sans nul doute les sentiments de l'hagiographe. Voir aussi *ibid.*, 90, p. 127 (col. 149D), où l'auteur souligne que le monastère Saint-Anastase *ad Aquas Salvias* (cf. *infra*, n. 48) avait toujours appartenu *τῷ ἡμετέρῳ γένει*. – Le thème spirituel de la *ξενιτεία* n'est certes pas absent, loin s'en faut, de l'œuvre, cf. notamment *ibid.*, 72, p. 112 (col. 124B), et, pour ce thème, A. Guillaumont, *Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien*, dans *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études, V^e section : Sciences religieuses*, 76 (1968-1969), pp. 31-58 = Id., *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme* (Spiritualité orientale, 30), Bégrolles en Mauges (Abbaye de Bellefontaine), 1979, pp. 89-116. Il doit cependant correspondre davantage à une réalité vécue que ne paraît le penser T. Špidlík, *La spiritualità dei monaci greci in Italia. Alcuni aspetti peculiari*, dans *La Chiesa greca in Italia* (cité n. 7), III, pp. 1201-1204 (p. 1201).

(34) Cette attitude d'Otton III est bien mise en évidence par K. Leyser, *The Tenth Century in Byzantine-Western Relationships*, dans *Relations between East and West in the Middle Ages*, ed. by D. Baker, Édimbourg, 1973, pp. 29-63 (pp. 44-45) ; il y voit un aspect important de «l'héritage byzantin du fils de Théophano».

(35) Cf. T. E. Moehs (citée n. 21), p. 66.

(36) Cf. *supra*, n. 26.

(37) Sur cette distinction, voir notamment W. Ullmann, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, 2e éd. (University Paperback, 1re éd.), Londres, 1974, pp. 20-21, 115 et 123-124.

son égard ne font que renforcer une conviction déjà bien ancrée. La papauté n'échappe pas à la règle commune : elle est également regardée comme une «gloire humaine» (38) et, dans l'esprit de l'hagiographe, son détenteur doit figurer parmi les «célébrités du monde» dont la fréquentation est inutile, voire dommageable à l'âme (39), puisque ces considérations introduisent le récit de la démarche en faveur de Philagathos (40). La scène de la réception de Nil montre néanmoins que l'auteur reste sensible à l'importance de la fonction (41). Mais je n'oserais pas affirmer qu'il met le pape exactement sur le même pied que l'empereur d'Occident. Il semble au contraire faire un peu plus de cas de ce dernier : c'est auprès d'Otton III que Nil veut se rendre (42) et c'est lui qui répond au saint (43). Or, les sympathies de l'hagiographe n'entrent peut-être pas seules en ligne de compte, car, on s'en souvient, la même attitude se laisse entrevoir à propos de l'empereur et du patriarche de Byzance (44). Un bref passage pourrait confirmer cette interprétation, pour autant que l'ordre qui y est adopté ait un sens : Nil fut honoré «non seulement par les empereurs et les princes chrétiens, par les patriarches et les évêques, par les gens de sa race et ceux d'une langue différente, mais aussi par les tyrans païens...» (45). Cette même phrase laisse également entendre que l'auteur n'établissait guère de différence entre le patriarche de Rome et celui de Constantinople. On se gardera toutefois de conclure de façon péremptoire à partir d'indices aussi minces. L'œuvre n'a évidemment rien d'un

(38) *Vie de Nil*, 89, p. 126 (col. 149A).

(39) *Ibid.*, 89, p. 126 (col. 148C). Cette fréquentation est considérée, rappelons-le, *ὥσπερ πρόξενον κενοδοξίας* (sur ce terme, cf. *supra*, n. 13) *καὶ ψυχικὴν ζημίαν*.

(40) Une telle perspective pourrait à première vue inciter à placer la composition de la *Vie* avant 1012, date de l'avènement de Benoît VIII, le premier pape de la dynastie comtale de Tusculum qui favorisa le monastère (cf. *infra*, pp. 537 et 540). Mais l'argument n'est pas contraignant. Les Tuscolani restèrent, en effet, étrangers à la désignation de l'Allemand Grégoire V et à celle de Philagathos, soutenu en revanche par un Crescentius (cf. T. E. Moehs – citée n. 21 –, pp. 25-26 et 62). Et, de toute manière, la conviction de la supériorité de l'état monastique l'a sans doute emporté sur toute autre considération.

(41) *Vie de Nil*, 89, p. 126 (col. 149A-B).

(42) *Ibid.*, 89, p. 126 (col. 149A).

(43) *Ibid.*, 90, p. 127 (col. 149C).

(44) Cf. *supra*, pp. 521-522.

(45) *Vie de Nil*, 14, pp. 61-62 (col. 40C).

manifeste sur les rapports entre le Sacerdoce et l'Empire ou sur les relations entre les deux principaux sièges de la chrétienté. Je doute même que l'auteur eût parlé d'un pape sans l'affaire de Philagathos. Celle-ci permet une fois encore de magnifier Nil et de souligner son franc-parler. Elle montre aussi combien il pouvait en coûter à un moine de renoncer à l'*hésychia* pour rechercher avec frénésie les honneurs à l'inverse de son saint compatriote, fuyant sans cesse la gloire du monde et néanmoins de plus en plus vénéré (46). Confrontation de deux destinées exceptionnelles, propre à affermir les frères dans leur vocation. Seule la valeur exemplaire de ces événements justifie l'attention que l'hagiographe leur accorde.

Remarquons enfin – car il faudra également s'en souvenir lorsque j'évoquerai la *Vie* de Barthélemy – que l'auteur ne manifeste aucune dévotion particulière à l'égard des papes rangés au nombre des saints. On trouve seulement une brève allusion à S. Silvestre et à sa *Vita*, à propos du jeûne du samedi chez les moines latins (47).

Tâchons à présent de mettre en lumière l'état d'esprit de l'hagiographe à l'égard de Rome et des coryphées des apôtres, un état d'esprit qui doit refléter dans une large mesure les sentiments de Nil, mais qui, on va le voir, se fait peut-être aussi l'écho d'une préoccupation bien précise.

On se rappelle que Nil s'était vu proposer par l'empereur et le pape un monastère à Rome et qu'il avait refusé de «vivre dans la ville». Afin d'obtenir gain de cause, il avait toutefois accepté à contre-cœur – avant que l'attitude du pape ne le fasse changer d'avis – de prendre la direction de Saint-Anastase *ad Aquas Salvias*, une maison grecque située hors les murs au sud-est de la basilique Saint-Paul (48). L'hagiographe prend soin de souligner non seulement

(46) Comparer *ibid.*, 89, p. 126 (coll. 148D-149A), à propos de Philagathos, avec 72, p. 112 (col. 124B-C), et 88, p. 125 (col. 148A-B), à propos de Nil. – Sur l'*hésychia*, voir I. HAUSHERR, *Hésychasme et prière* (Orientalia christiana analecta, 176), Rome, 1966, surtout pp. 163-237.

(47) *Vie de Nil*, 77, p. 116 (col. 132A).

(48) *Ibid.*, 90, p. 127 (col. 149C-D). Sur Saint-Anastase *ad Aquas Salvias*, voir G. FERRARI, *Early Roman Monasteries. Notes for the History of the Monasteries and Convents at Rome from the V through the X Century* (Studi di Antichità cristiana, 23), Rome, 1957, pp. 33-48 ; J.-M. SANSTERRE, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VIe s. - fin du*

l'origine des occupants du monastère, mais aussi le fait que ce dernier se trouvait «en dehors de l'agitation» (ἔξω θορύβου), autrement dit dans un endroit plus propice à la recherche de l'*hésychia* par les moines. Cette observation montre que le refus de Nil, partagé par son biographe, ne procède nullement d'un état d'esprit anti-romain. Il répond seulement à cette volonté de fuir le monde tant de fois affirmée dans la littérature hagiographique qui, des siècles auparavant, s'était «libérée de l'espace urbain» (49). En une tout autre circonstance, un haut dignitaire byzantin avait proposé à Nil de venir s'établir à Constantinople ; il aurait fondé pour lui un riche monastère et aurait veillé à ce qu'il devienne un familier des empereurs. Le saint écarta la tentation – la *Vie* présente très clairement la proposition comme une tentation (50) – et répondit notamment ceci : «Il ne m'est pas utile d'abandonner la solitude et les pauvres qui partagent mes souffrances, d'errer à travers les villes et de prendre sur moi les soucis des affaires...» (51). Une autre fois encore, Nil refusa les monastères urbains que lui offraient certains habitants de cités proches du Mont-Cassin, car, dit son biographe, «il n'y trouvait pas ce qu'il recherchait, la solitude, la quiétude, l'éloignement de la foule» (52).

Dans une telle perspective, l'hagiographe ne peut avoir prêté à Nil le désir de se rendre à Rome pour y fonder un monastère avant de mourir (53). Certes, la *Vie* précise que c'est en partant ἐπὶ τὴν Ῥώμην

IXe s.) (Mémoires de la Classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique. Collection in-8°, 2e série, LXVI, 1), Bruxelles, 1983, *passim* (cf. index, t. II, p. 240).

(49) Cf., pour l'hagiographie byzantine des VIe-VIIe s., É. PATLAGEAN, *Ancienne hagiographie* (citée n. 7), pp. 120-122. La *Vie* de Nil reste fort proche de ce modèle ancien, qui en revanche s'est «quelque peu érodé et modifié» à Byzance «même si la ville demeure un pôle négatif dans le discours monastique sur la sainteté» (sur cette évolution, cf. É. PATLAGEAN, *Sainteté* – citée n. 12 –, pp. 94-95). Il est vrai que le milieu urbain ne convenait guère au monachisme pratiqué par Nil et par ses disciples (du moins du vivant du saint) puisque ce genre de vie faisait une place notable à l'érémitisme, cf. A. PERTUSI (cité n. 6), pp. 398-399, et E. MORINI (cité n. 13), pp. 369-374.

(50) Cf. *Vie de Nil*, 64, pp. 104-105 (col. 112A) et 66, p. 106 (col. 113B-C).

(51) *Ibid.*, 66, p. 106 (col. 113C).

(52) *Ibid.*, 86, pp. 123-124 (coll. 144C-145A). Voir *supra*, n. 49.

(53) *Contra* G. GIOVANELLI, *La peregrinatio* (cité n. 5), pp. 247-248 ; F. RUSSO (cité n. 5), p. 95.

que le saint vieillard annonça à ses moines sa volonté d'aller préparer un monastère pour y rassembler tous les frères (54). Mais l'attitude rapportée plus haut, le refus de s'installer dans les villes, ne permet guère d'hésiter sur le sens du ἐπὶ τὴν Ῥώμην. Selon l'hagiographe, c'est en direction de Rome que Nil partait, c'est de ce côté qu'il avait l'intention d'établir les frères, rien de plus. Et je doute fort qu'il n'en ait pas été réellement ainsi, bien que nous disposions seulement du témoignage de la *Vie*. L'interprétation de ce dernier proposée ici se trouve en tout cas confirmée par d'autres éléments du récit. Nil avait décidé de se faire enterrer à Serperi au côté de son plus ancien disciple. Mais, comme le duc de Gaète avait annoncé son intention de transporter sa dépouille dans la cité, le saint, qui ne voulait pas être honoré comme tel même après sa mort, «se résolut à changer de nouveau de lieu de résidence et à s'en aller là où personne ne le connaîtrait» (55). Et surtout, une fois arrivé au petit monastère grec Sainte-Agathe, situé dans le territoire de Tusculum non loin de l'endroit où s'élèvera l'abbaye de Grottaferrata, Nil repoussa la demande de ceux qui l'engageaient à gagner Rome. L'hagiographe se montre fort explicite à cet égard dans un passage sur lequel je reviendrai, car il concerne les SS. Pierre et Paul (56).

En fait, nulle part dans l'œuvre, Rome, pas plus d'ailleurs que Constantinople (57), ne fait l'objet d'un vif intérêt. Elle y occupe, au contraire, une place assez modeste, qui contraste – pour m'en tenir au monde latin – avec l'attention accordée à un haut lieu du monachisme, le Mont-Cassin (58). En dehors des épisodes relatés

(54) *Vie de Nil*, 95, p. 131 (col. 157B).

(55) *Ibid.*, 95, p. 130 (coll. 156C-157A).

(56) Cf. *infra*, pp. 533-534.

(57) Mentionnée seulement dans la circonstance évoquée *supra*, p. 538. – Rossano, patrie de Nil et peut-être de l'hagiographe (qui est en tout cas un Calabrais), fait en revanche l'objet d'un éloge obligé (*Vie de Nil*, 2, p. 48, col. 17A-B). Elle est mentionnée à de multiples reprises et se trouve même au centre d'un important récit en raison du rôle politique que Nil fut alors amené à jouer (*ibid.*, 60-62, pp. 100-103, coll. 104D-109A). L'auteur souligne toutefois qu'on y voyait rarement l'habit monastique au temps de la jeunesse du saint (*ibid.*, 3, p. 49, col. 20C) et ce n'est évidemment pas là que Nil mena sa vie d'ascèse.

(58) *Vie de Nil*, 73-78, pp. 112-117 (coll. 124D-132D). Voir O. Rousseau, *La visite de Nil de Rossano au Mont-Cassin*, dans *La Chiesa greca in Italia* (cité n. 7), III, pp. 1111-1137 ; P. Giannini, *S. Nilo, fondatore della Badia greca di Grottaferrata e la sua prima comunità ai piedi di Montecassino*, dans *S. Benedetto e*

plus haut, la ville n'est plus mentionnée qu'en deux occasions. L'une d'elles concerne le séjour qu'y fit le saint dans les années quarante du xe siècle. C'est, avec l'intervention auprès d'Otton III et de Grégoire V, le seul séjour romain rapporté par l'auteur, alors que Nil s'est sans doute rendu dans la ville à plus de deux reprises (59). À l'époque, le saint vivait en solitaire dans une grotte du Merkourion, aux confins des actuelles régions de Calabre et de Basilicate (60). Il y menait une vie d'ascèse et de lutte contre les démons. L'un de ces pieux combats retient l'attention de l'auteur, tant il semble avoir réellement éprouvé le saint (61). «Un jour, alors que Nil s'était rendu à Rome pour prier et pour trouver des livres, il vit passer dans l'église de l'apôtre Pierre une Allemande de grande et belle stature. Les esprits malins marquèrent le saint de son image et la lui montraient qu'il psalmodie, lise, écrive ou fasse quoi que ce soit

l'Oriente cristiano. Atti del Simposio tenuto all'abbazia della Novalesa, 19-23 maggio 1980, a cura di P. TAMBURRINO, Novalesa, 1981, pp. 217-226 ; V. VON FALKENHAUSEN, *Il monachesimo italo-greco e i suoi rapporti con il monachesimo benedettino*, dans *L'esperienza monastica benedettina e la Puglia*, a cura di C. D. FONSECA, Galatina, 1983, I, pp. 119-135 (pp. 127-129).

(59) À l'époque où il résidait à Valleluce (vers 979-994, cf. G. GIOVANELLI, *Vita di S. Nilo* – cité n. 2 –, pp. 251-252), avant donc son entrevue avec Otton III et Grégoire V (qui eut lieu en 998 alors qu'il était établi à Serperi), Nil connaissait déjà Léon, abbé de Saint-Alexis de Rome, et les deux moines éprouvaient l'un pour l'autre beaucoup d'amitié, cf. JEAN CANAPARIUS (?), *Vita S. Adalberti*, 15, éd. G. H. PERTZ, dans *MGH, SS*, IV, Hanovre, 1841, p. 587, l. 30 - p. 588, l. 7, surtout p. 588, ll. 5-6 ; éd. J. KARWASIŃSKA, dans *Monumenta Poloniae historica*, s.n., IV, 1, Varsovie, 1962, p. 22, l. 4 - p. 23, l. 9, surtout p. 23, l. 6-8. Or, Léon dirigea Saint-Alexis (fondé en 977) de 981 à 999, cf. B. HAMILTON, *The Monastery of S. Alessio and the Religious and Intellectual Renaissance of Tenth-Century Rome*, dans *Studies in Medieval and Renaissance History*, 2 (1965), pp. 265-310 = ID., *Monastic Reform, Catharism and the Crusades* (Variorum Reprints, C.S. 97), Londres, 1979, étude n° III (pp. 268-269 et 296-297). Si les deux hommes se rencontrèrent à Rome, ce fut selon toute vraisemblance bien après le séjour de Nil dans les années quarante du xe s. – Je compte revenir dans une autre étude sur les rapports de Nil avec les moines de Saint-Alexis.

(60) Sur la zone du Merkourion, voir la bibliographie donnée par E. MORINI (cité n. 13), p. 355, n. 131. Pour l'époque où Nil vécut dans cette région, cf. G. GIOVANELLI, *Vita di S. Nilo* (cité n. 2), pp. 247-248.

(61) Nil paraît bien y faire allusion dans un bref poème qu'il composa, sans doute alors, en l'honneur de S. Paul, cf. S. GASSISI, *Poesie di San Nilo Iuniore e di Paolo Monaco abbati di Grottaferrata*, nuova edizione (Innografi italo-greci, 1), Rome, 1906, pp. 18 et 53.

d'autre.» Dieu le délivra de cette vision obsédante lorsque, après une longue bataille, le saint eut confessé sa faiblesse et invoqué la miséricorde divine (62). Rome apparaît donc de nouveau comme un lieu fort peu propice à l'*hésychia* et surtout elle ne figure dans le récit que pour expliquer les circonstances de la tentation. La chose mérite d'autant plus d'être soulignée que le but du séjour de Nil n'était pas seulement matériel – l'acquisition de livres (63) –, mais aussi religieux – le pèlerinage aux tombes des coryphées des apôtres. Ce dernier est en l'occurrence éclipsé par le récit de la tentation.

Le pèlerinage n'est toutefois pas complètement négligé par l'auteur, comme le montre un autre passage, concernant la guérison de possédés. Nil, raconte la *Vie*, libéra des démons de nombreuses personnes, moines ou laïcs. Par humilité, il évitait d'agir directement : il faisait oindre certains par les prêtres ; il en envoyait d'autres «vers les tombes des bienheureux apôtres et martyrs qui se trouvent à Rome», et il leur apparaissait en chemin pour chasser les démons (64). Voilà qui implique une réelle adhésion à un acte de dévotion traditionnel chez les moines italo-grecs, comme du reste chez beaucoup de leurs confrères gréco-orientaux (65). Mais, une fois encore, le pèlerinage n'apparaît pas au centre du récit.

Une comparaison avec un texte rédigé vers la même époque semble assez éclairante à cet égard. Il s'agit de la *Vie* d'un autre saint grec de Calabre, Sabas le Jeune († 990-991), écrite par Oreste, un moine qui avait connu ce personnage en Italie avant de devenir

(62) *Vie de Nil*, 19, pp. 66-67 (coll. 48C-49A).

(63) Sur les livres grecs disponibles à Rome au haut moyen âge, cf. G. Cavallo, *La cultura italo-greca nella produzione libraria*, dans AA.VV., *I Bizantini in Italia* (cité n. 6), pp. 495-612 (pp. 504-508), et J.-M. Sansterre (cité n. 48), I, pp. 176-185 et II, pp. 201-208. Sur l'activité de Nil comme copiste, cf. S. Gassisi, *I manoscritti autografi di S. Nilo Juniore, fondatore del monastero di S.M. di Grottaferrata*, dans *Oriens Christianus*, 4 (1904), pp. 308-370 ; E. Follieri, *Due codici greci già Cassinesi oggi alla Biblioteca Vaticana : gli Ottob. gr. 250 e 251*, dans *Palaeographica, diplomatica et archivistica. Studi in onore di Giulio Battelli*, I (Storia e letteratura, 139), Rome, 1979, pp. 159-221 (surtout pp. 216-217) ; Ead., *Attività scrittoria calabrese nei secoli X-XI*, dans AA.VV., *Calabria Bizantina. Tradizione di pietà e tradizione scrittoria nella Calabria greca medievale*, Reggio de Calabre, 1983, pp. 103-142 (pp. 106-108) ; G. Cavallo, *op. cit.*, p. 524.

(64) *Vie de Nil*, 59, p. 100 (col. 104B-C).

(65) Cf. F. Russo (cité n. 5), pp. 89-99 ; J.-M. Sansterre (cité n. 48), I, pp. 150-152, avec la bibliographie donnée II, p. 179, n. 58.

patriarche de Jérusalem (996-1006?) (66). Sabas voulait depuis longtemps se rendre à Rome pour vénérer les reliques des coryphées des apôtres, mais la Providence l'en avait empêché jusqu'alors. Un jour, un moine d'Orient, un certain Nicétas, arriva à son monastère du Merkourion. Sabas comprit qu'il partirait avec lui, et, de fait, le moine lui révéla qu'il avait eu une vision dans ce sens. Les deux hommes s'embarquèrent avec des compagnons. Durant la traversée, l'un de ces derniers vit les SS. Pierre et Paul assurer au navire une heureuse navigation. Le groupe débarqua à Terracine. Arrivé à Albano, Sabas guérit un possédé dans l'église Saint-Pancrace. Cette guérison donne lieu à une assez longue description, que suit la mention, plus brève, de la visite à Saint-Pierre de Rome, puis à Saint-Paul, et enfin auprès des autres martyrs de la ville (67). On évitera de forcer la comparaison, car le merveilleux imprègne davantage la *Vie* de Sabas que celle de Nil ; en outre, la guérison du possédé à Albano et surtout la mort de Sabas lors d'un autre séjour à Rome (68) peuvent expliquer en partie l'importance attachée à l'épisode. Celui-ci permet cependant de mieux mesurer combien le pèlerinage occupe peu de place dans la *Vie* de Nil.

Or, l'œuvre témoigne malgré tout d'une grande vénération à l'égard des SS. Pierre et Paul. Alors que Nil, encore au début de sa vie monastique, et l'higoumène Fantin lisaient les Saintes Écritures, tous les frères se réunissaient auprès d'eux et leur demandaient des discours utiles. «Écoutant les paroles de grâce qui sortaient de la bouche de notre saint père Nil et voyant la grâce qui resplendissait sur le saint père Fantin, (les moines) pensaient qu'ils n'étaient rien

(66) *BHG*[3] 1611. I. Cozza-Luzi, *Historia et Laudes SS. Sabae et Macarii Juniorum e Sicilia, auctore Oreste, patriarcha Hierosolymitano*, Rome, 1893, pp. 5-70 (d'abord publié dans *Studi e documenti di storia e diritto*, 12 [1891], pp. 33-56, 135-168 et 311-323). – Cette édition laisse toutefois à désirer, cf. S. Caruso, *Sulla tradizione manoscritta della «Vita di S. Saba il Giovane» di Oreste di Gerusalemme*, dans *BBGG*, N.S. 28 (1974), pp. 103-107. – Sur S. Sabas le Jeune et Oreste, cf. G. da Costa-Louillet (citée n. 6), pp. 130-139 ; H.-G. Beck (cité n. 6), p. 581 ; H. Engberding, *Orestes*, dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2e éd., 7 (1962), col. 1226 ; S. Borsari (cité n. 6), pp. 46-49 ; J. McDonald Howe (cité n. 6), pp. 237-238 et 333-334 ; N. Ferrante (cité n. 6), pp. 153-155.

(67) *Vie de Sabas le Jeune*, 18-19, pp. 30-33 (= *Studi e documenti...*, pp. 141-143).

(68) *Ibid.*, 48-50, pp. 65-68 (= pp. 318-322).

d'autre que Pierre et Paul, dont ils cherchaient à imiter la vie» (69). Plus tard, alors que Nil vivait en solitaire dans une grotte près du monastère de Fantin, le démon lui infligea de terribles douleurs. Un an s'était écoulé dans ces souffrances, quand vint la fête des saints apôtres. «Leurs imitateurs Fantin et Nil se réunirent dans le couvent pour la célébrer ensemble et s'encourager l'un l'autre comme de vrais fils des apôtres.» À un moment donné, Fantin invita Nil à lire un *enkômion* en l'honneur des apôtres. Le saint obéit malgré ses souffrances et celles-ci se dissipèrent au cours de la lecture en raison de son obéissance et «grâce à la protection des apôtres» (70). C'est en cette seule occasion que l'hagiographe montre le saint quittant son ermitage pour célébrer une fête religieuse. Bien que le titre *μνήμη τῶν ἁγίων Ἀποστόλων* s'applique mieux à la fête des Douze, le 30 juin, qu'à celle des SS. Pierre et Paul, un jour avant, il n'est pas impossible que le biographe ait combiné les deux célébrations. De toute manière, l'épisode, rapproché du précédent, reflète une réelle dévotion à l'égard des coryphées des apôtres.

Mais le lien entre ces deux saints de l'Église universelle et leurs sanctuaires romains n'apparaît pas comme fondamental. Il faut revenir à ce propos au récit de l'arrivée de Nil dans le territoire de Tusculum, peu avant sa mort. Le saint, qui avait emmené quelques moines – les autres viendront plus tard –, s'arrêta, on s'en souvient, au monastère Sainte-Agathe. «Voici, dit-il, mon lieu de repos pour les siècles des siècles.» Et l'hagiographe de poursuivre : «Désormais, personne ne put l'entraîner de là, bien que les frères qui l'accompagnaient fussent ennuyés et que les grands de Rome se fussent rendus auprès de lui en le suppliant de venir à Rome, au moins pour les premiers des apôtres. Nil répondit à tous en ces termes : 'Ceux qui ont la foi comme un grain de sénevé peuvent honorer même d'ici les très célèbres et vraiment trois fois bienheureux coryphées des apôtres, bien que moi je sois indigne de prononcer seulement leur nom'» (71). Passage essentiel non seulement parce qu'il proclame sans ambiguïté qu'il n'est nullement nécessaire d'être à Rome pour

(69) *Vie de Nil*, 10, p. 58 (col. 33C). Sur S. Fantin le Jeune, voir E. Morini (cité n. 13), p. 363, n. 179.

(70) *Vie de Nil*, 23, pp. 70-71 (col. 56A-B).

(71) *Ibid.*, 96, pp. 131-132 (coll. 157C-160A). Pour le contexte, cf. *supra*, p. 529.

vénérer les SS. Pierre et Paul, mais aussi parce qu'il permet une tentative d'explication. L'allusion aux réticences des compagnons de Nil mérite à cet égard qu'on s'y arrête. Il est fort possible que les moines en question, ou du moins une partie d'entre eux, n'aient pas vu de gaieté de cœur Nil s'arrêter définitivement à Tusculum. Mais je me demande si l'allusion ne vise pas également des réticences qui auraient continué à se manifester dans la communauté après la mort de Nil. L'existence ne fut pas facile à Grottaferrata dans les premiers temps du monastère : le lieu, comme le souligne l'auteur à la fin de son récit, n'était pas préparé à recevoir les frères et ceux-ci durent travailler avec peine et persévérance (72). Certains ne regrettaient-ils pas que Nil se fût fixé en cet endroit plutôt que de gagner Rome où l'installation de la communauté eût été plus aisée? La présence des coryphées des apôtres à Rome n'avivait-elle pas ces regrets? Quelques voix ne s'élevaient-elles pas encore pour souhaiter un transfert de la communauté sous le prétexte ou dans le désir sincère de se rapprocher des princes des apôtres? J'inscrirais volontiers dans un tel contexte le passage cité qu'il remonte ou non à un propos de Nil. On comprendrait mieux aussi, en l'occurrence, pourquoi l'hagiographe n'a guère mis l'accent sur le pèlerinage aux tombes des SS. Pierre et Paul, alors qu'il écrivait non loin de là.

La discrétion de l'auteur à l'égard de Rome et surtout à l'égard des sanctuaires des apôtres ne s'explique toutefois pas seulement par ce souci de défendre le lieu choisi par le fondateur. Il faut aussi tenir compte d'autres facteurs, parfaitement compatibles avec le précédent : l'admiration pour le type d'ascèse pratiqué par Nil et donc la conviction, clairement exprimée, que l'espace urbain se prête mal à la vie monastique, ainsi que – on se gardera de la négliger – la date récente de l'installation de la communauté dans le Latium. Il résultait de tout cela un état d'esprit sans doute assez répandu dans le monastère, car on voit mal comment l'hagiographe aurait pu se montrer aussi réservé en la matière si une partie notable des moines n'avaient pas été moins sensibles que certains de leurs confrères à l'attraction exercée par la Ville et ses sanctuaires.

(72) *Vie de Nil*, 100, p. 135 (col. 164D).

II

Passons à présent à la *Vie* de Barthélemy (73). Elle a été composée elle aussi par un religieux de Grottaferrata pour ses confrères (74). Son attribution à l'higoumène Luc (en charge au moins de 1060 à 1072) reste controversée. Mais, comme Luc est l'auteur probable d'un canon qui suppose la *Vie*, cette dernière a été vraisemblablement composée assez peu de temps après la mort du saint vers 1050. Elle doit en tout cas dater de la seconde moitié du XIe siècle, puisqu'elle est mentionnée, ainsi que le canon, dans un ménée de 1114 (75).

À côté de la *Vie* de Nil, ce texte déçoit de prime abord. L'hagiographe n'a pas le talent de son prédécesseur. Le récit, plus court, se cantonne davantage dans le panégyrique ; il ne présente pas le même intérêt sur le plan spirituel et il fournit peu de données historiques alors que le merveilleux y abonde. Il sera donc impossible de mener la comparaison aussi loin qu'on l'aurait souhaité. – On devra, par exemple, se résigner à ignorer ce que l'auteur pouvait bien penser du thème, fondamental dans la *Vie* de Nil, de l'inadéquation du milieu urbain à la vie monastique. – L'œuvre

(73) Cf. *supra*, n. 3.

(74) *Vie de Barthélemy*, 7, pp. 32-33, surtout p. 33 (col. 481C) ; cf. aussi 1-2, pp. 29-30 (coll. 476A-477C).

(75) Voir F. HALKIN, *L'abdication* (cité n. 4), p. 135 = p. 233 ; cf. aussi ID., *Connaissons-nous* (cité n. 6), p. 20, et ID., dans *Analecta Bollandiana*, 66 (1948), p. 293. Le P. Halkin, suivi par H.-G. BECK (cité n. 6), p. 582, doute de l'attribution traditionnelle à l'higoumène Luc. Cette tradition, acceptée notamment par G. DA COSTA-LOUILLET (citée n. 6), pp. 167-168, est défendue longuement, mais sans argument décisif, par G. GIOVANELLI, *Chi fu l'autore della Vita di S. Bartolomeo, IV egumeno di Grottaferrata ?*, dans *BBGG*, N.S. 5 (1951), pp. 178-188 ; ID., *S. Bartolomeo* (cité n. 3), pp. 14-24. Selon L. LUCCICCHENTI (cité n. 5), pp. 41-46, la *Vie* aurait été composée immédiatement après le décès du saint ; mais on reste peu convaincu par une argumentation qui s'intègre dans une nouvelle tentative de défendre la tradition de Grottaferrata concernant le pape Benoît IX (cf. *infra*, n. 85). – Pour la date de la mort de Barthélemy, on verra F. HALKIN, *S. Barthélemy* (cité n. 6), pp. 207-208, et ID., *L'abdication* (cité n. 4), p. 137. L'année 1055 est proposée, une fois encore sans argument péremptoire, par G. GIOVANELLI, *La cronologia della Vita di S. Bartolomeo il Giovane, IV egumeno di Grottaferrata*, dans *BBGG*, N.S. 8 (1954), pp. 4-21 et 61-83 (surtout p. 81, n. 116) ; ID., *S. Bartolomeo* (cité n. 3), p. 81, n. 47 et p. 221, ainsi que par L. LUCCICCHENTI (cité n. 5), p. 45, n. 13.

reflète néanmoins une évolution qu'il vaut la peine de mettre en évidence. Celle-ci est surtout sensible, pour notre sujet, dans un récit mettant en scène les princes des apôtres. Mais avant d'en parler, j'aimerais présenter deux autres épisodes. Bien qu'ils ne s'éloignent pas autant de la *Vie* de Nil, ils permettent d'observer quelques différences notables.

Le premier concerne Benoît IX, un membre de la famille des comtes de Tusculum [76]. Sans être le pape enfant qu'on s'est longtemps plu à évoquer, Benoît IX accéda au trône pontifical dans sa jeunesse [77] ; il y succéda en 1032 à deux de ses oncles, Benoît VIII (1012-1024) et Jean XIX (1024-1032) [78]. C'est le seul pape contemporain dont parle notre texte et, comme dans la *Vie* de Nil, le récit a surtout pour but de montrer le prestige dont jouissait le saint et de souligner son franc-parler. Le voici :

«Celui qui à cette époque était assis sur le trône apostolique – il était jeune, ce qu'il ne fallait pas, et il se laissait vaincre par les plaisirs – tomba dans une faute par humaine faiblesse. Se relevant trop tard de cet état et cherchant à obtenir le pardon de ses actes, il pensa trouver en Barthélemy un médiateur et un conciliateur. C'est pourquoi il l'appela chez lui avec tout le respect et toute la bienveillance possibles. Il lui fit connaître le désordre de son âme et lui demanda le remède approprié. Barthélemy ne se laissa pas effrayer par la majesté du trône, il ne prêta pas attention à l'éminence de la dignité, il n'eut pas les yeux fixés sur les dons et les honneurs, comme le font de nombreux médecins des âmes, mais à un état

(76) Sur ce pape, voir notamment F. Baix et L. Jadin, *Benoît IX*, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, 8 (1935), coll. 93-105 ; P. Brezzi (cité n. 28), pp. 205-217 et 225 ; O. Capitani, *Benedetto IX*, dans *Dizionario biografico degli Italiani*, 8 (1966), pp. 354-366 ; Kl.-J. Herrmann, *Das Tuskulanerpapsttum (1012-1046). Benedikt VIII., Johannes XIX., Benedikt IX.* (Päpste und Papsttum, 4), Stuttgart, 1973, *passim*. Sur sa famille, cf. aussi P. Brezzi (cité n. 28), pp. 189-204 ; P. Toubert, *Les structures du Latium médiéval. Le Latium méridional et la Sabine du IXe siècle à la fin du XIIe siècle* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 221), Rome, 1973, surtout II, pp. 1015-1017, 1022-1024, 1030-1031 et 1034-1038.

(77) Cf. F. Baix et L. Jadin (cités n. 76), coll. 93-94 ; O. Capitani (cité n. 76), pp. 355-356 ; Kl.-J. Herrmann (cité n. 76), pp. 21-22.

(78) Les travaux de Kl.-J. Herrmann, P. Brezzi et P. Toubert, cités n. 76.

difficilement guérissable, il apporta l'ablation qui convenait et dit au pontife : 'Il ne t'est plus permis d'exercer l'office sacerdotal ; il te faut plutôt le déposer et te rendre favorable Dieu que tu as irrité par tes péchés.' Le pontife n'hésita pas, il ne remit pas la chose à plus tard, mais il abandonna sur-le-champ son trône et vécut en simple particulier» (79).

Une intervention de Barthélemy dans l'abdication de Benoît IX en 1045 (80) est parfaitement concevable. Depuis sa fondation sur une terre donnée par le comte Grégoire de Tusculum, grand-père de Benoît IX, le monastère bénéficia de la faveur de la dynastie comtale (81). Et Barthélemy lui-même fit partie de l'entourage du pape (82). Cela dit, l'abdication de ce dernier ne s'explique pas seulement par sa conduite ; elle s'inscrit dans des conflits locaux (83) négligés par un hagiographe dont le seul souci est d'édifier en magnifiant le saint. Il serait dès lors risqué d'admettre que l'intervention de Barthélemy ait été aussi déterminante que l'affirme l'auteur (84). Et il serait bien plus hasardeux encore d'ajouter foi à une tradition ultérieure selon laquelle Benoît IX, converti par Barthélemy, se serait retiré à Grottaferrata, y serait devenu moine et y

(79) *Vie de Barthélemy*, 10, pp. 33-34 (col. 484C-D).

(80) Sur cette abdication et son contexte, voir F. Baix et L. Jadin (cités n. 76), coll. 99-100 ; P. Brezzi (cité n. 28), pp. 206-209 ; F. Halkin, *L'abdication* (cité n. 4), pp. 131-138 = pp. 229-236 ; O. Capitani (cité n. 76), pp. 362-364 ; Kl.-J. Herrmann (cité n. 76), pp. 151-156. Cf. aussi, pour une donnée chronologique concernant Barthélemy, L. Luccicchenti (cité n. 5), p. 43, n. 11.

(81) Cf. P. F. Kehr, *Italia pontificia*... (Regesta pontificum Romanorum), II, *Latium*, Berlin, 1907, pp. 42-43 ; T. Minisci, *Regesto della Badia anteriore alla commenda*, dans *BBGG*, N.S. 1 (1947), pp. 17-25 et 193-201 – l'article s'arrête en 1072 – (pp. 23-25 et 194-196) ; P. Toubert (cité n. 76), II, p. 914 (avec la n. 1) et p. 1035.

(82) Cf. les documents d'archives cités par G. Giovanelli, *La cronologia* (voir n. 75), pp. 20-21 et 61-62.

(83) Cf. *supra*, n. 80. Kl.-J. Herrmann (cité n. 76), pp. 151-155, insiste particulièrement sur cet aspect politique. Il ne faudrait toutefois pas trop minimiser les conséquences de la conduite même du pape, cf. le compte rendu de cet ouvrage par H. E. J. Cowdrey, dans *Speculum*, 51 (1976), pp. 327-329 (pp. 328-329).

(84) Pour un jugement équilibré, cf. F. Halkin, *L'abdication* (cité n. 4), pp. 136-137 = pp. 234-235.

aurait fini pieusement ses jours (85). En fait, l'ex-pape revint sur le trône pontifical en 1047-1048 ; il dut ensuite se réfugier à Tusculum tout en continuant à faire valoir ses droits pendant plusieurs années, sinon même jusqu'à sa mort en 1055 ou dans les premiers jours de 1056 (86). Le silence de l'hagiographe sur ces faits se comprend aisément : leur relation eût réduit de façon considérable la portée du rôle prêté à Barthélemy ; peut-être aussi le saint était-il déjà décédé et les événements en question n'intéressaient-ils plus son biographe (87).

Laissons à présent les faits pour nous arrêter à la façon dont l'auteur présente la papauté. Il établit, comme l'y invitait le sujet, une nette distinction entre le pape concerné et l'institution elle-même. Il s'agit, selon lui, d'un office sacerdotal qu'on ne peut souiller. C'est aussi une dignité considérable. Son éminence, soulignée dans le récit par les expressions *τὸ τοῦ θρόνου ὑψηλὸν, τὸ ὑπερέχον τῆς ἀξίας*, l'est davantage encore dans ce passage du prologue : «Le saint fut digne d'être aimé, admiré, reconnu non seulement par les gens des environs, mais aussi par tous les détenteurs de l'autorité, les princes et les empereurs eux-mêmes. Et celui qui avait alors la garde de l'Église romaine, le pontife qui tenait le gouvernail du trône

(85) Je partage le scepticisme de F. Halkin, *L'abdication* (cité n. 4), pp. 131-138 = pp. 229-236, et Id., dans *Analecta Bollandiana*, 81 (1963), p. 294, à l'égard de cette tradition défendue par G. Giovanelli, surtout *Sulla fine di Benedetto IX a Grottaferrata*, dans *BBGG*, N.S. 13 (1959), pp. 65-109, repris dans Id., *S. Bartolomeo* (cité n. 3), pp. 173-217. L. Luccicchenti (cité n. 5), pp. 37-64, est revenu sur la question. Mais cette nouvelle défense de la tradition repose surtout sur une utilisation aventureuse des canons en l'honneur de Barthélemy et n'emporte pas l'adhésion (elle ne convainc pas non plus E. Follieri, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 68 [1975], p. 505). – Sans admettre que Benoît IX mourut en moine, Kl.-J. Herrmann (cité n. 76), p. 165, n'exclut pas qu'il ait pu se retirer à Grottaferrata en 1054. La tradition est rejetée par F. Baix et L. Jadin (cités n. 76), coll. 102-103 ; O. Capitani (cité n. 76), p. 365 ; et jugée fort improbable par S. Impellizzeri (cité n. 6), p. 680. É. Patlagean, *Recherches récentes et perspectives sur l'histoire du monachisme italo-grec*, dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 22 (1968), pp. 146-166 (p. 148, n. 8), estime également qu'il faut suivre l'opinion du P. Halkin.

(86) Cf. F. Baix et L. Jadin (cités n. 76), coll. 102-103 ; P. Brezzi (cité n. 28), pp. 216-217 et p. 225 ; O. Capitani (cité n. 76), pp. 364-365 ; Kl.-J. Herrmann (cité n. 76), pp. 160-165.

(87) Cette hypothèse est émise par F. Halkin, *L'abdication* (cité n. 4), p. 137 = p. 235.

apostolique, désirait vivement sa présence» (88). L'énumération culmine donc avec le pape. Bien sûr, c'est lui qui, à en croire la *Vie*, donna la preuve la plus éclatante de sa confiance dans le saint, et le prologue continue d'ailleurs en annonçant le récit de l'abdication. L'éminence de la dignité pontificale rehausse évidemment la gloire du saint. Néanmoins, cette gradation pourrait refléter aussi la façon dont l'auteur concevait la hiérarchisation de la société, et en l'occurrence sa vision différerait de celle que l'on entrevoit dans la *Vie* de Nil, où l'empereur semble bien occuper la première place parmi les grands de la terre. En tout cas, l'auteur attache plus d'importance à la fonction papale que le biographe de Nil qui se contente de désigner le pontife par les termes πάπας ou πατριάρχης, sans plus (89). D'autre part, dans la *Vie* de Barthélemy on ne trouve aucune allusion, à propos de la papauté, à la vaine gloire du monde. Si l'on ajoute la distinction entre l'office et son détenteur, on conviendra que, malgré la médiocre personnalité du pape évoqué, la papauté est présentée sous un jour plus favorable que dans la *Vie* de Nil. Cela s'explique dans une large mesure par l'attitude différente des pontifes concernés, mais il faut vraisemblablement tenir compte aussi de l'évolution des mentalités à Grottaferrata.

Cette évolution se perçoit plus nettement dans le deuxième épisode qu'il nous faut envisager. La *Vie* de Nil, on s'en souvient, raconte que les compagnons du saint souhaitaient se rendre à Rome plutôt que de se fixer à Grottaferrata, et nous avons vu que ce récit vise sans doute les réticences de certains moines à rester en un endroit où, dans les premiers temps, la vie ne fut guère aisée (90). On retrouve une «tentation romaine» – s'il m'est permis d'utiliser cette expression – dans la *Vie* de Barthélemy. Mais elle s'inscrit dans un tout autre contexte et n'a donc pas la même portée.

La situation a, en effet, bien changé depuis le début du siècle. Enrichi de diverses donations (91), le monastère s'est développé et a acquis une importance notable. La *Vie* de Barthélemy souligne cet

(88) *Vie de Barthélemy*, 3, p. 30 (coll. 477D-480A).
(89) *Vie de Nil*, 89-91, pp. 126-128 (coll. 149B et D, 152A-B).
(90) *Supra*, pp. 533-534.
(91) Cf. les travaux mentionnés *supra*, n. 81.

essor. Elle parle de la construction de l'église de l'abbaye (92). Elle note que, sous l'higouménat du saint, les affaires de la communauté prospérèrent et que le nombre de moines s'accrut de façon considérable (93). Elle montre à sa manière – non sans exagération et en attribuant tout le mérite à Barthélemy – que le monastère était devenu dans la région un pôle d'attraction à la fois sur le plan spirituel et sur le plan matériel : «la réputation du saint s'était répandue partout et une foule innombrable affluait chaque jour ; les uns se nourrissaient de la parole de la grâce, les autres se procuraient aussi en abondance ce qui était utile au corps...» (94). C'est précisément après cette dernière observation que commence le récit de la «tentation romaine» à laquelle j'ai fait allusion.

Il y eut une fois, raconte en substance la *Vie*, une grande famine. Tous, indigènes et étrangers, allèrent chercher refuge dans le monastère comme dans un port, mais les moines eux-mêmes connaissaient une extrême pénurie. Incapable de nourrir une telle foule et ne supportant pas de voir les âmes tenaillées par la faim, le bienheureux voulut fuir : il partit pour Rome avec deux autres moines. Mais, au cours d'une halte, il vit en songe un personnage vêtu d'habits sacerdotaux qui lui sembla être Grégoire le Dialogue (le pape Grégoire le Grand). Celui-ci lui reprocha sa fuite et l'exhorta à retourner à son monastère confiant en la miséricorde divine. Barthélemy obéit et en fut récompensé : le comte de Tusculum lui donna cent muids de blé qu'il distribua, plein de foi en Dieu et dans le pontife qui lui avait redonné courage (95).

On constate combien cette «tentation romaine» diffère de celle que la *Vie* de Nil laisse, me semble-t-il, entrevoir. Il n'est plus question ici du désir de transférer la communauté à Rome en abandonnant le lieu choisi par le fondateur. Il s'agit de la faiblesse passagère d'un higoumène désespérant de pouvoir remplir ses obligations matérielles à l'égard de ses moines et de la population laïque. Dans une telle

(92) *Vie de Barthélemy*, 7-8, pp. 32-33 (coll. 481C-484A). L'église fut consacrée le 17 décembre 1024, cf. P. F. KEHR (cité n. 81), p. 42, n° 2 ; G. GIOVANELLI, *La cronologia* (cité n. 75), p. 20 ; ID., *S. Bartolomeo* (cité n. 3), p. 73, n. 21.

(93) *Vie de Barthélemy*, 7, p. 32 (col. 481C) ; 18, p. 39 (col. 493B).

(94) *Ibid.*, 15, p. 37 (col. 489B).

(95) *Ibid.*, 15, p. 37 (coll. 489C-492B).

perspective, le récit n'implique nullement des réticences à l'égard de Rome. La mention de Grégoire le Grand donne d'ailleurs à l'épisode une touche romaine d'autant plus significative que, si l'on excepte Nil, le pontife est, avec la Mère de Dieu (96) et les princes des Apôtres, le seul saint non contemporain à jouer un rôle dans la *Vie*.

Et j'en arrive aux coryphées des apôtres, mis en scène dans un récit dont voici l'essentiel.

Le scholastikos Jean s'était rendu de Sicile à Grottaferrata pour voir Barthélemy dont la réputation était parvenue jusqu'à lui. Ensuite, désireux de vénérer les SS. Pierre et Paul, il gagna Rome, où il resta quelques jours. Il espéra en vain recevoir la visite de Barthélemy ou faire l'objet d'une attention de sa part ; déçu, il décida de retourner en Sicile sans la bénédiction du saint. Mais dès que le bateau eut pris la mer, un vent contraire se déchaîna, et pendant plusieurs jours le bateau fut ballotté çà et là, à la grande peur de Jean. C'est alors qu'arriva un navire d'Amalfitains en route vers Rome. Jean y monta et, après une heureuse traversée, débarqua au port de Rome. Il trouva solitude et repos en un lieu proche de la mer. Il y était encore, en proie à la tristesse et à l'indécision, quand deux hommes semblables aux SS. Pierre et Paul apparurent sur les flots et se dirigèrent vers lui. Interrogé par eux, Jean leur raconta toute l'affaire et se vit reprocher d'être parti sans la bénédiction de Barthélemy, qui lui eût assuré une bonne traversée. Il se rendit alors à Rome et écrivit au saint pour lui demander de favoriser son retour par ses prières ; il put ainsi regagner la Sicile sans encombre (97).

Épisode banal, dira-t-on, visant seulement, comme le souligne l'hagiographe, à montrer en quelle affection Barthélemy était tenu par les saints (98). Certes! Mais il n'est pas indifférent que ce soit précisément Pierre et Paul qui manifestent en l'occurrence un tel amour. Et, surtout, le récit de l'apparition contient un passage essentiel pour notre propos : «Frappé d'étonnement devant la grande splendeur de ces hommes, Jean leur demanda : 'Vous-mêmes, qui

(96) Pour la Mère de Dieu, à laquelle était dédié le monastère, cf. *ibid.*, 7, p. 32 (col. 481B-C) ; 12, p. 35 (coll. 485C-488A) ; 21, p. 41 (col. 497B-C) ; 22, p. 41 (col. 497C).

(97) *Ibid.*, 13-14, pp. 35-36 (coll. 488A-489B).

(98) *Ibid.*, 13, pp. 35-36 (col. 488A-B).

êtes-vous, seigneurs?' Aussitôt l'un d'eux étendit la main droite et montra le sanctuaire du saint apôtre Paul, en disant : 'C'est à moi qu'appartient cette demeure'. L'autre pointa le doigt en direction de Rome et indiqua le sanctuaire du saint apôtre Pierre, en disant : 'C'est moi qui possède cette grande demeure'» (99).

On le voit, les princes des apôtres se définissent par leurs basiliques romaines. Le lien entre leur culte et la Ville se trouve ainsi souligné avec bien plus de netteté que dans la *Vie* de Nil. Une telle liaison devait aller de soi dans un monastère établi depuis un demi-siècle au moins dans une région dont Rome constituait le centre religieux. Et on pouvait sans risque la mettre en évidence, car personne ne devait plus songer à transférer dans la Ville une communauté désormais florissante.

À vrai dire, Barthélemy avait déjà tracé la voie dans les nombreuses hymnes composées durant la quarantaine d'années qu'il vécut à Grottaferrata – on ne peut malheureusement pas dater, fût-ce approximativement, la plupart de ces œuvres (100). Dans le canon consacré aux coryphées des apôtres (101), célébrés bien sûr comme des saints de l'Église universelle, il accorde une place de choix au pèlerinage à leur basilique respective. Il l'évoque à la fin de l'œuvre, dans la dernière ode, juste avant l'ultime *theotokion*, et il le fait en ces termes : «Des confins de la terre, l'humanité entière accourt vénérer votre grand et très saint sanctuaire, recevant les faveurs demandées. Là, j'ai moi aussi trouvé en abondance agrément et profit ; jugez-moi donc digne du royaume des cieux» (102). En outre, Barthélemy célébra de nombreux saints du patriarcat romain, parmi lesquels plusieurs martyrs et papes de Rome (103). Et on se rappellera, d'autre part, que l'higoumène fit partie de l'entourage de Benoît IX (104). Nous sommes là sur la voie d'une intégration, dont témoigne également la *Vie* du saint.

(99) *Ibid.*, 14, p. 36 (col. 489A).

(100) Édition et traduction italienne : G. Giovanelli, *Gli inni sacri di S. Bartolomeo Juniore*, Grottaferrata, 1955.

(101) *Ibid.*, pp. 182-184 et 189-191 (traduction, pp. 442-445).

(102) *Ibid.*, p. 191.

(103) Voir la liste *ibid.*, p. 14.

(104) Cf. *supra*, n. 82.

Intégration, mais non pas assimilation. La symbiose avec la société d'accueil n'est pas complète : l'hagiographe de Barthélemy se sent encore sur une terre étrangère, dont les habitants parlent une autre langue ([105]).

Cette réserve faite – et elle est importante –, il reste que la comparaison avec la *Vie* de Nil, malgré la différence d'ampleur et de qualité des deux œuvres, permet de discerner une évolution avec plus ou moins de netteté selon les thèmes envisagés. Elle se laisse résumer en quelques mots. Sans aller jusqu'à exalter la papauté, le biographe de Barthélemy la présente sous un jour plus favorable. Son œuvre ne trahit pas de réticence à l'égard de Rome. Et surtout la dévotion à l'égard des coryphées des apôtres y apparaît bien plus étroitement liée à la Ville. Le texte ne reflète donc pas seulement l'insertion matérielle de la communauté dans la région romaine, mais aussi une accommodation des mentalités qu'on ne trouve pas dans la *Vie* de Nil, tout imprégnée de l'ascèse intransigeante du fondateur et proche de l'installation des moines à Grottaferrata.

Bruxelles. Jean-Marie SANSTERRE.

(105) *Vie de Barthélemy*, 3, p. 30 (col. 477C) : le saint se rendit célèbre par sa vertu *οὐκ ἐν τῇ ἰδίᾳ, οὔτ' ἐφ' ὁμοιογλώσσοις, ἀλλ' ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ξένῃ γαίῃ*. *Ibid.*, 7, p. 32 (col. 481C) : Barthélemy érigea l'église du monastère *ἐν ἀλλοδαπῇ γῇ*. Ces propos n'illustrent pas seulement, me semble-t-il, le thème spirituel de la *ξενιτεία* (cf. *supra*, n. 33).

NORMANDY AND BYZANTIUM IN THE ELEVENTH CENTURY

I should like to discuss Duke Robert the Magnificent's pilgrimage to Jerusalem and his alleged visit to the Byzantine emperor in 1035 (*). The story of his pilgrimage can be found in contemporary sources, whereas his visit to Constantinople is only told by the author of the so-called B-redaction of the *Gesta Normannorum Ducum* (*GND*) (1), the official chronicle of the ducal house of Normandy. Neither the date nor the provenance of this fairy-tale like story are known. Although its legendary elements have been discussed by scholars, a very important passage of the narrative has escaped their attention. I propose to reexamine the contents of the story, to reconstruct its background and to place it in the wider context of Norman-French relations with Byzantium in the eleventh century. Information about Byzantium in Norman and French sources is scarce; but an inventory of what was known about this country may help to fill in the gaps existing in modern historiography on this subject.

According to the anecdote in the B-redaction of the *GND* Duke Robert went to Constantinople on his way to Jerusalem. Upon his arrival at the imperial capital he ordered his mule to be shod with gold. Not one of his men dared to pick up the golden horseshoes once the mule had shaken them off. By behaving as he did, Duke Robert wished to teach the Greeks a lesson. For they considered the Franks greedy for gold – gold they stole from other people.

(*) Papers representing earlier versions of this article were given in 1984 to the Byzantine Seminar in Cambridge and the Medieval Society in Cardiff. The author wishes to acknowledge the financial support of the Netherlands Organisation for the Advancement of Pure Research (Z.W.O.).

(1) GUILLAUME DE JUMIÈGES, *Gesta Normannorum Ducum*, ed. J. MARX, Rouen-Paris, 1914, pp. 112-113.

Watching the duke on his mule, the Greeks were surprised to see how the Franks despised their own gold and did not seem to care about the precious metal at all.

The tale about the golden horseshoes is pure fiction. In Scandinavian sagas we find the same story told about Harold Hardrada, one of the Varangians in Constantinople in the 1040s, and about Sigurd the "Jerusalemfarer" who came to visit the Byzantine emperor in about 1108 (2). In a late 12th-century text written in the German monastery of Werden a similar story occurs concerning Manigold of Werden who visited Constantinople in the 1020s (3). The B-redaction of the *GND* in existence in about 1100 is the oldest witness for the golden horseshoes-tale.

The anecdote continues by narrating that Duke Robert after arriving at the emperor's palace sat next to him without being invited to do so. The emperor looked at him and asked him whether he was Robert, king of the Franks, who having so generously and royally gathered military troops, was eager to visit the Holy Sepulchre. The duke answered that he was not the king, but one of his most distinguished magnates. He had come to him to see and worship the relics of Christ's Passion as well as those of his saints who were venerated in Constantinople. He had also come lest he be blamed for arrogance by making the journey through Asia and disdaining to ask for the emperor's authorisation and permission to do so (4).

(2) G. PARIS, *Sur un épisode d'Aimeri de Narbonne*, in *Romania*, IX (1880), pp. 515-546, esp. pp. 524-534 ; R. LOUIS, *À propos du pèlerinage de Robert le Libéral à Constantinople et Jérusalem : les ducs de Normandie dans les chansons de geste*, in *Byzantion*, XXVII (1958), pp. 391-419, esp. pp. 394-396 ; S. BLÖNDAL, *The Varangians of Byzantium. An Aspect of Byzantine Military History* translated, revised and rewritten by B. S. BENEDIKZ, Cambridge, 1978, pp. 134-139 ; C. H. HASKINS, *Norman Institutions*, Cambridge (Mass.), 1918, pp. 264-276.

(3) BERTHOLDUS WERDENSIS, *Quomodo portio sanctae crucis Werdeam pervenerit*, ed. O. HOLDER-EGGER, *MGH, SS*, XV, pp. 767-770.

(4) GUILLAUME DE JUMIÈGES, *op. cit.*, pp. 112-113 : *Veniens ante imperatorem, iniussus sedit iuxta eum. Ille itaque imperator, considerans et admirans honorabilem uultum ipsius et elegantem formam, per interpretem requirit si ipse Francorum rex Rodbertus esset, qui tam liberaliter et regaliter militares agens turmas, sepulcrum Domini Iesu uisitare studebat. Responsum est non eum regem esse, sed de summis Francorum principibus seu optimatibus unum singularem existere et ideo illuc eum uenisse, ut Christi patrocinia et sanctorum eius merita,*

This passage contains several points of interest, although some arouse suspicion. It shows the duke sitting next to the emperor, which contravened Byzantine notion of protocol. No one was allowed to sit next to the emperor, let alone without being asked to do so. The emperor, whose name is not given, but who must have been Michael IV (1034-1041), then confused Duke Robert of Normandy with King Robert the Pious of France (996-1031). This poses a problem of chronology, because King Robert died in 1031, four years before Duke Robert went to the East. There is no other source which suggests that King Robert or his successor Henry I (1031-1060) ever supplied troops to go to Jerusalem, if that is what the passage means, or went to visit the Holy Sepulchre (5). The duke went on to say that he was one of the king's magnates who had come to visit Constantinople as a pilgrim. He also gave a second and probably more important reason for his arrival at the imperial capital, namely to ask the emperor permission to cross his country on his way to Jerusalem. If true, and referring to 1035, it is a rare reference in 11th-century literature to people asking permission to travel through the imperial lands.

According to the tale, the emperor then allowed Duke Robert to stay in Constantinople as long as he wished. He offered him precious gifts which the duke declined for fear of seeming a beggar. The emperor reacted very indignantly by taking away from him the right to buy or sell anything in the town. The result of this was that the duke's servants could not even obtain any firewood to cook a meal. And so Duke Robert ordered his men to collect almonds and walnuts for fuel. The emperor was then moved by compassion and withdrew his prohibition declaring that the Franks were skilled in every enterprise and that no one could match their shrewdness.

The last part of the story, like the first, contains a well-known literary theme : no firewood to light a fire in order to cook meals and the use of nuts as fuel instead. It is, again, found in Scandinavian and Old French sources about Harold Hardrada, Sigurd the "Jerusalemfarer", Manigold of Werden and others. And,

que apud Constantinopolim uenerantur, posset ipse uidere et uenerari et ne arrogantie culpa notaretur, si transitum et iter per Asiam faciens licentiam tanti itineris et alloquium habere dedignaretur imperatoris.

(5) Ch. PFISTER, *Études sur le règne de Robert le Pieux (996-1031)*, Paris, 1885.

once again, the B-redaction of the *GND* is the oldest version of this itinerant folktale. These legends are the two elements which up until now have received most attention from scholars studying this particular interpolation in the *GND*. Pointing out links between this tale and similar stories about the Scandinavian kings Harold and Sigurd and even later French princes, Gaston Paris and René Louis have suggested that the combination of those tales with Duke Robert goes back to a now lost *chanson de geste* about Duke Robert's pilgrimage to Jerusalem which was modelled on the famous, but fictitious, story of Charlemagne and his journey to the Holy Sepulchre (6). The lost Norman *chanson de geste* would have included itinerant basically Scandinavian literary material, which later was copied from the *chanson de geste* into the sagas about Harold and Sigurd and still later into the German story from Werden and the Old French sources. According to Paris en Louis the *chanson de geste* was composed in Normandy shortly after the death of Duke Robert in 1035. The main elements of the lost *chanson*, they argued, survive in the B-redaction and even more fully in Wace's *Roman de Rou* composed between *c.* 1160 and *c.* 1174. Wace gives more details pointing to an epic source, *e.g.*, the story about Duke Robert sitting on his cloak and leaving it behind when he took leave of the emperor. Asked by the emperor why he did not take his cloak with him, the duke answered that he never took away the seat on which he had sat (7).

In concentrating on these passages scholars have overlooked the lines about Robert being taken for King Robert the Pious who wanted to visit the Holy Sepulchre and gathered military troops in order to do so. Not until we have tried to reconstruct the historical background of the B-interpolation, can we succeed in dating this particular passage and thus, I think, the story as a whole.

It is a well attested fact that Duke Robert the Magnificent went on pilgrimage to Jerusalem in 1035. He entrusted his infant son

(6) G. Paris, *Sur un épisode d'Aimeri de Narbonne*, p. 534 ; R. Louis, *loc. cit.*, pp. 396-399. See for Charlemagne's alleged pilgrimage to the East : R. Folz, *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval*, Paris, 1950, pp. 134-142.

(7) *Le Roman de Rou de Wace*, ed. A. J. Holden, Paris, 1970, I, pp. 275-276 ; R. Louis, *loc. cit.*, p. 393.

William to the care of his magnates and set off. Contemporary sources all tell about his journey to the Holy Sepulchre, the gifts he bestowed in Jerusalem and finally his illness and death in Nicaea in Asia Minor, while travelling back to Normandy (8). The *Inventio et miracula sancti Vulfranni* (*c.* 1060) adds that Robert was buried in the church in Nicaea, a privilege which was only granted to him and no one else (9). This source, along with William of Malmesbury who wrote in the first quarter of the 12th century, states that Duke Robert was poisoned (10). Not one of the contemporary Norman or French sources, however, refer to the duke's visit to Constantinople. It is not even mentioned in the original version of the *GND* composed by William of Jumièges in *c.* 1070/71. This is all the more remarkable because William's account of Duke Robert's reign is the fullest we have (11). It seems reasonable to conclude that William of Jumièges would have mentioned the meeting between the emperor of Constantinople and the Conqueror's father, if it had occurred.

The earliest reference to the duke's visit is the B-redaction of the *GND*. This version differs from the original text of William of Jumièges in that it contains four anecdotes concerning Duke Richard II and Duke Robert the Magnificent (12). Two of the three

(8) M. Fauroux, *Recueil des actes des ducs de Normandie*, Caen, 1961, no. 90, p. 231 ; Raoul Glaber, *Les cinq livres de ses histoires (900-1044)*, ed. M. Prou, Paris, 1886, p. 108 ; *Inventio et miracula sancti Vulfranni*, ed. J. Laporte, Rouen, 1938, p. 41 ; *Translatio sancti Vulganii*, in *Analecta Bollandiana*, XXIII (1904), p. 269.

(9) *Inventio et miracula sancti Vulfranni*, ed. Laporte, Rouen, 1938, p. 41 : *quod nulli alii mortalium concessum est*. See also C. H. Haskins, *Norman Institutions*, p. 266. This St. Wandrille-tradition seems to be very reliable, for one of Duke Robert's compagnions was Gerard Fleitel, who later became monk at this monastery, see L. Musset, *Actes inédits du XIe siècle : V. Autour des origines de St-Étienne de Fontenay*, in *Bulletin de la Société des Antiquaires de Normandie*, LVI (1961-62), pp. 18-19 and Id., *Les actes de Guillaume Ier le Conquérant et de la reine Mathilde pour les abbayes Caennaises*, Caen, 1967, p. 2.

(10) *Inventio et miracula sancti Vulfranni*, ed. Laporte, p. 41 ; William of Malmesbury, *Gesta regum Anglorum*, ed. W. Stubbs, London, 1889, I, pp. 211-212.

(11) Guillaume de Jumièges, *op. cit.*, pp. 97-114.

(12) E. M. C. van Houts, *Gesta Normannorum Ducum. Een studie over de handschriften, de tekst, het geschiedwerk en het genre*, Groningen, 1982, pp. 98-102 ; Ead., *The Gesta Normannorum Ducum : a History without an End*, in

anecdotes concerning Duke Robert are said to have originated with Isembert, the former chaplain of the duke. As Haskins pointed out, they are of contemporary value (13). Unfortunately, the source for Robert's meeting with the Byzantine emperor is not given. The fifth interpolation, which is peculiar to the B-redaction, is the short text known as *De Obitu Willelmi* most probably composed shortly after 1096/7 (14). I have argued elsewhere that the different elements of the B-redaction were written separately and inserted in the *GND* by one person shortly after 1100 (15). This, however, does not provide much help for dating the anecdote which concerns us here. Apart from Wace who wrote in the third quarter of the 12th century, we find a reference to Duke Robert's visit to Constantinople in the *Gesta Comitum Andegavensium*, which date from about 1150 (16). It is said that Count Fulk Nerra of Anjou during his pilgrimage to Jerusalem met Duke Robert of Normandy in Constantinople. None of the fairy-tale like elements however are mentioned in this Angevin text.

What was known in Normandy and France about Byzantium in the 11th century? And what were the lines of communication along which news from the East reached France and in particular Normandy?

Diplomatic relations between the French kings and the Byzantine emperors before the First Crusade hardly existed. The earliest reference we have for the late 10th and early 11th century is a letter written by Gerbert of Reims for the French king Hugh Capet (17).

Proceedings of the Battle Conference on Anglo-Norman Studies, III (1980), ed. R. ALLEN BROWN, Woodbridge, 1981, pp. 106-118.

(13) GUILLAUME DE JUMIÈGES, *op. cit.*, p. 108 ; C. H. HASKINS, *op. cit.*, p. 268.

(14) L. J. ENGELS, *De Obitu Willelmi ducis Normannorum regisque Anglorum : Texte, modèles, valeur et origine*, in *Mélanges Christine Mohrmann. Nouveau recueil offert par ses anciens élèves*, Utrecht-Anvers, 1973, pp. 209-225. For the date see E. M. C. VAN HOUTS, *Gesta Normannorum Ducum*, pp. 102-106.

(15) E. M. C. VAN HOUTS, *Gesta Normannorum Ducum*, p. 106.

(16) *Chroniques des comtes d'Anjou et des seigneurs d'Amboise*, ed. L. HALPHEN and R. POUPARDIN, Paris, 1913, p. 50. For the unreliability of this source see L. HALPHEN, *Le comté de l'Anjou au XIe siècle*, Paris, 1906, pp. 216-218.

(17) *Lettres de Gerbert (983-997)*, ed. J. HAVET, Paris, 1889, no. 111, pp. 101-102 ; *The Letters of Gerbert with his Papal Privileges as Sylvester II*, transl. by H. P. LATTIN, New York, 1961, pp. 151-153.

The letter can be dated between January and April 988 and was addressed to the Emperor Basil II (976-1025) and his brother Constantine VIII (1025-1028). In it King Hugh of France sought for the hand of a Byzantine princess for his son King Robert. It is extremely doubtful whether the letter was actually sent to Constantinople, for in April 988, shortly after the document was composed, Robert married Rozala, the widow of Count Arnulf II of Flanders. Obviously following the example of the German emperor Otto II, the first Capetian king had sought for a member of the imperial Byzantine family as future wife for his son. If the letter was sent at all, nothing is known of an answer from Constantinople to this proposition [18].

The next official contact between France and Byzantium occurred at the end of the reign of King Robert the Pious, shortly before 1028 [19]. According to the well-informed Raoul Glaber, Bishop Odelric of Orléans went on pilgrimage to Jerusalem and paid a visit to Constantine VIII on his way back. The French king had not sent the bishop empty handed to the East and Odelric presented the emperor with a golden sword-hilt covered with precious stones. In return he received a relic of the Holy Cross as well as many precious clothes for King Robert [20]. About twenty years later another French bishop, the Norman prelate Ivo of Séez, while staying in Constantinople was remunerated with a similar Holy Cross relic given to him by the emperor. These are the only known contacts between France and Byzantium before the First Crusade.

Official state visits were not the only source of information about the Byzantine emperor, his court and his rich gifts. The pilgrim route to Jerusalem via the Balkan and Asia Minor led through the capital of the Byzantine Empire, and we know of several French and Norman pilgrims staying in Constantinople on their way to the Holy Land [21].

(18) Ch. PFISTER, *op. cit.*, note 5, pp. 42-44 ; A. VASILIEV, *Hugh Capet of France and Byzantium*, in *Dumbarton Oaks Papers*, VI (1951), pp. 229-251 ; T. C. LOUNGHIS, *Les ambassades byzantines en Occident depuis la fondation des états barbares jusqu'aux Croisades (407-1096)*, Athens, 1980, p. 216.

(19) Ch. PFISTER, *op. cit.*, p. 353.

(20) RAOUL GLABER, *op. cit.*, pp. 107-108.

(21) Ch. PFISTER, *op. cit.*, pp. 346-350.

According to Adémar of Chabannes a group of French pilgrims left France in 1026 (22). Among them were William Taillefer of Aquitaine, Odo of Déols, Abbot Richard of Saint-Cybar and Azenaire later abbot of Massay. They travelled to Constantinople and there Azenaire participated in the celebration of Mass in the Hagia Sophia (23). A second group of pilgrims led by Richard of St. Vannes set off from France about the same time (24). A particularly detailed account of this pilgrimage is given by the early 12th-century chronicler Hugh of Flavigny (25). His reliable source of information was Goscelin, the son of a certain Gauzfridus from Bayeux who together with his father Hubert took part in the expedition. Goscelin was a monk in the monastery of St. Bénigne at Dijon where he told Hugh of Flavigny what he had heard from his father and grandfather. The group of pilgrims was large. According to Hugh more than 700 participants accompanied Richard of St. Vannes. Duke Richard II of Normandy paid the costs of this enormous expensive enterprise. Although Hugh's account is rich in details, the relevant section, namely the pilgrims' visit to the emperor in Constantinople, is unfortunately all to short : "We will not tell with how great an honour he (Richard of St. Vannes) was welcomed by the emperor and how lavishly he was bestowed with many gifts, because we wish to relate other things" (26). Hugh then continues his story with their journey to Jerusalem and their stay there. On their way back Simeon of Mount Sinai joined the pilgrims and accompanied them to Rouen.

The existence of Simeon of Sinai, later Saint Simeon, is attested by contemporaries like his biographer Eberwin of Trier and the

(22) ADÉMAR DE CHABANNES, *Chronique*, ed. J. CHAVANON, Paris, 1897, p. 189 ; Ch. PFISTER, *op. cit.*, p. 348.

(23) *Acta concilii Lemovicensis II (anno 1031), PL* 142, col. 1356 : *Nam olim antequam monachi habitum susciperem, dum Hierosolymam proficiscens, apud Constantinopolim in basilica sanctae Sophiae, sabbato Pentecostes, solemni interessem officio.*

(24) Ch. PFISTER, *op. cit.*, note 5, pp. 348-349.

(25) HUGH OF FLAVIGNY, *Chronicon*, ed. G. PERTZ, *MGH, SS*, VIII, pp. 393-399.

(26) HUGH OF FLAVIGNY, *ibid.*, p. 395 : *Constantinopolim veniens, cum quanto honore exceptus ab imperatore sit, dignisque muneribus et obsequiis honoratus, dicere supersedemus, quia ad alia properamus.*

historian Raoul Glaber (27). Both relate how Simeon came to Normandy to ask Duke Richard II for money or gifts for his monastery Mount Sinai. Having arrived at Rouen, however, he was told that the duke had recently died. Thereupon he left the duchy and went to Trier, where he spent the rest of his life as a recluse. The generosity of Duke Richard II towards the pilgrims led by Richard of St. Vannes and the monks of Mount Sinai is mentioned in the *Inventio et miracula sancti Vulfranni* written in the monastery of Saint-Wandrille in *c.* 1060. Indeed this is the oldest Norman reference to contemporary Greeks. The author tells about the fame of Duke Richard II, who attracted among many ecclesiastical persons also Armenians and Greeks. The latter are referred to even as the duke's Greeks (*suis Greciis*), who were invited to look upon the land of the Normans. According to the monk of St. Wandrille the delegates of Mount Sinai were begifted with gold and silver (28).

Shortly after 1049 Ivo of Bellême, bishop of the Norman diocese of Séez, who has been mentioned above, went to Southern Italy and Constantinople. This journey was undertaken as penance laid upon him by Pope Leo IX (1049-1054) during the Council of Reims. The bishop was condemned for setting fire to the church of St. Gervase at Séez during his struggle with the rebellious Soreng-brothers. In the course of the fighting the church, unfortunately, burnt down. To collect money for the rebuilding of the church Ivo of Bellême went to his wealthy relatives and friends who were living in Italy and Constantinople. In the Byzantine capital he was welcomed by the emperor who gave him a relic of the Holy Cross, a similar present to that given to Bishop Odelric of Orléans some twenty years before. Having gathered enough money Ivo returned to Normandy and restored the church of St. Gervase. The only source for Ivo's journey

(27) Eberwin of Trier, *Vita sancti Symeonis*, ed. *AASS, Iunii* I, pp. 86-91, esp. p. 91 ; Raoul Glaber, *op. cit.*, p. 20.

(28) *Inventio et miracula sancti Vulfranni, op. cit.*, p. 29 : *Quamobrem factum est ut ad eum undique catervatim confluerent pontifices et clerici, abbates et monachi, quos mira semper liberalitate studebat munerari. Huius rei testes idonei Greci sunt atque Armenii quos eo tempore fama tanti viri suis a sedibus eduxit, quosque sola illius liberalitas relicti suis Greciis ad intuendum patriam Nortmannorum invitavit. Nam et a monte Syna legatos frequenter habuit per quos sanctis caelestem illic degentibus vitam, plurima in auro et argento munera direxit.*

to the East is Orderic Vitalis in his interpolations of the *GND* written in the period *c.* 1109-*c.* 1113 (29).

These Norman and French sources thus testify that in the 11th century Normans went to Constantinople and were received by the emperor and that the Norman dukes were well known for their generosity in Byzantium. What other references to Byzantium and Greeks, however scarce, can be found in Norman literature and is it possible to corroborate their trustworthiness by independent reliable sources?

Constantinople is mentioned three times by William of Poitiers, the biographer of William the Conqueror, who wrote his *Gesta Guillelmi* in about 1077. The first occurrence is in connection with Count Baldwin of Flanders, Duke William's father-in-law, who is said to have been related to the kings of France and Germany and even to the nobility of Constantinople (30). This is an enigmatic remark, for nothing is known about the count of Flanders having bloodrelations in Byzantium. Praising William the Conqueror, William of Poitiers tells us that the King-Duke was so famous that even Constantinople wished him to be its neighbour and friend in order to spurn the threathening power of Babylon (the Turks) (31). The same implication – Norman assistance to the Greeks against the Turks – is found in the third reference to Byzantium. Again exalting William the Conqueror, William of Poitiers writes : "... his Norman knights have conquered Apulia, subjugated Sicily, defended Constantinople and frightened the Turks of Babylon" (32). As a matter of

(29) GUILLAUME DE JUMIÈGES, *op. cit.*, p. 168.

(30) GUILLAUME DE POITIERS, *Histoire de Guillaume le Conquérant*, ed. R. FOREVILLE, Paris, 1952, p. 46 : *Nam uti a satrapis Morinorum, quos moderni Flandros appellant, sic a regibus Galliae atque Germaniae natales deducebat, nobilitatis etiam Constantinopolitanae lineam attingentes.* See also F. BARLOW, *William Rufus*, London, 1983, p. 9.

(31) GUILLAUME DE POITIERS, *op. cit.*, pp. 144-146 : *Ejus enim adhuc pueri nomen clarissimum per gentes ferebatur. Sed de magnitudine viri disseram. Optabat hunc vicinum et amicum nobilis et ampla, multisque regibus dominans Constantinopolis, quo propugnatore sperneret gravem potentiam Babylonis.*

(32) GUILLAUME DE POITIERS, *op. cit.*, p. 228 : *Hujus milites Normanni possident Apuliam, devicere Siciliam, propugnant Constantinopolim ingerunt metum Babyloni.* It may be noted that my translation of *propugnant* differs from that given by FOREVILLE ("attaqué"), see also GUILLAUME DE POUILLE, *Geste de Robert Guiscard*, ed. M. MATHIEU, Palermo, 1961, p. 339.

fact the *Gesta Guillelmi* is the only 11th century Norman history to mention the existence of warriors in Constantinople belonging to the same race as the Normans in Normandy and Southern Italy. William of Poitiers speaks here of Norman soldiers – in the sense of men coming from Normandy – as mercenaries in the Byzantine army. His statements are corroborated by St. Anselm in his letter 117. Between 1079 and 1093 Anselm, abbot of Bec, wrote to one of the younger novices of the monastery, called William, to dissuade him from travelling to Byzantium in order to assist his brother who was evidently one of the emperor's soldiers (33).

Who were the Normans referred to by William of Poitiers and St. Anselm? Three of them are known by name : Hervé, Roussel of Bailleul and Robert Crispin who all three took service with the Byzantine emperor and had a remarkable career in his army. It is commonly assumed that they were Normans because of the fact that they were the leaders of the French-Norman contingents. There is no doubt about the Norman origin of Robert Crispin, whereas definitive proof for Hervé and Roussel is lacking (34). These two have received the closest attention in modern historiography (35).

(33) SANCTI ANSELMI *Opera Omnia*, ed. F. S. SCHMITT, Edinburg, 1946, III, p. 253 : ... *et per tot et tantas itinerum dificiles asperitates, per marium turbines et procellosas tempestates in bellicosam confusionem curris ad fratrem tuum ut videas eum – ut multum dicam – tenentem regnum Graecorum...* ; p. 254 : ... *Moneo, consulo, precor, obsecro, praecipio ut dilectissimo, ut dimittas illam Ierusalem, quae nunc non est visio pacis sed tribulationis et thesauros Constantinopolitanos et Babylonios cruentatis manibus diripiendos...* See for Anselm's attitude to the crusade and the defense of the Eastern Empire R. W. SOUTHERN, *Saint Anselm and his Biographer. A Study of Monastic Life and Thought 1059-c. 1130*, Cambridge, 1963, pp. 122-123.

(34) Roussel is identified as Roussel of Bailleul by GEOFFREY MALATERRA, *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae comitis et Roberti Guiscardi ducis fratris eius*, ed. E. PONTIERI, Bologna, 1927-28, p. 43.

(35) The most fundamental studies about Hervé and Roussel still are G. SCHLUMBERGER, *Deux chefs normands des armées byzantines au XIe siècle*, in *Revue Historique*, VI (1881), pp. 289-303 and L. BRÉHIER, *Les aventures d'un chef normand en Orient au XIe siècle : Roussel de Bailleul*, in *Revue des Cours et Conférences*, XX (1912), pp. 172-188. Their accounts are mainly based on the Italian historian Amato of Montecassino and the Greek historians like George Cedrenus, Johannes Skylitzes, Michael Attaleiates, Michael Psellus and Nicephorus Briennius. Recently Roussel of Bailleul received attention from J. HOFFMANN, *Rudimente von Territorialstaaten in byzantinischen Reich (1071-1210)*, München, 1974, pp. 13-20 and 80-82 ; and S. BLONDÄL, *op. cit.*, pp. 114-116.

Both occupied eminent positions in the Byzantine army. Hervé was *magister, vestiarite* and *stratilate*, while Roussel only had the title of *vestiarite*. As part of their payment they held land in fief of the emperor, which was situated in Armenia. Their early career had started in Italy where Hervé was a mercenary in 1038 and Roussel fought in the early 1060s. From Southern Italy they crossed to Byzantium. Slow remuneration and payment led to great dissatisfaction on the parts of the two western army-leaders. They deserted from the emperor's service and at different occasions they even betrayed Byzantine troops to the Turks. Finally this untrustworthy behaviour led to both their fall. They died in Byzantine custody : Hervé's death must be dated after 1057-1059 ; Roussel lived until shortly after 1081. 11th-century Byzantine historians are unanimous in their verdict that these barbarians were utterly unreliable (36).

Robert Crispin belonged to the well known Norman family of Crispin. He was the third son of Gilbert I Crispin. The only glimpse we have of him in Normandy before he went to Spain in 1064 to fight against the Saracens, is his attestation of a ducal charter for Saint-Ouen at Rouen which can be dated between 1050 and 1064 (37). Not only did he participate in the Battle of Argasto, but he also was one of the leaders of the Christian army besieging the city of Barbastro in 1064-1065 (38). After the victory over the pagan enemy Robert left Spain for Italy where he turned up a year later. As *fidelis* of Richard I of Capua he occurs in a charter for the monastery of Montecassino, which proves that in June 1066 he was

(36) Jos. M. M. HERMANS, *The Byzantine View of the Normans. Another Norman Myth?*, in *Proceedings of the Battle Conference on Anglo-Norman Studies*, II (1979), ed. R. ALLEN BROWN, Woodbridge, 1980, pp. 78-92, esp. p. 86.

(37) M. FAUROUX, *op. cit.*, no. 193, pp. 375-376. The *terminus ante quem* of this charter should be changed in 1064 instead of 1066.

(38) AMATO OF MONTECASSINO, *Storia de' Normanni*, ed. V. DE BARTOLOMAEIS, Roma, 1935, pp. 13-16. See for the battle against the Saracens in Spain P. BOISSONADE, *Cluny, la papauté et la première grande croisade internationale contre les Sarrasins d'Espagne. Barbastro (1064-1065*, in *Revue des Questions historiques*, CXVIII (1932), pp. 257-301, esp. pp. 276-278 ; M. DEFOURNEAUX, *Les Français en Espagne aux XIe et XIIe siècles*, Paris, 1949, pp. 132-139 ; C. ERDMANN, *The Origin of the Idea of Crusade*, translated by M. W. BALDWIN and W. GOFFART, foreword and additional notes by M. W. BALDWIN, Princeton, 1977, p. 139.

in Italy (39). Some time during the next three years he must have gone to Byzantium, where, because of non-payment of his salary, in 1069 he rebelled against the emperor. With his troops he deserted and wandered around in Asia Minor plundering the country (40). In 1071, however, we find him fighting together with Roussel of Bailleul for the emperor against the Turks during the Battle of Manzikert. According to Psellus and Bryennius Robert died in 1073 whereafter Roussel of Bailleul took over his command of the French-Norman contingent within the emperor's army (41). This statement implies that like Hervé and later Roussel, Robert Crispin also held the leadership of this very important part of the Greek military force. Milo Crispin, writing at the abbey of Le Bec in the mid 12th century, states that Robert Crispin died because of poison given to him by envious Greeks (42). No confirmation of this can be found in Greek sources. Apart from these three, no Norman mercenaries are known by name to have been fighting in Byzantium.

This survey of Norman and French contacts with Byzantium leads to the conclusion that all through the 11th century pilgrims and mercenaries and occasionally ambassadors travelling through the Balkan or Italy to and fro Constantinople formed the main source of information about the Greeks. Nonetheless it is highly unlikely that Duke Robert paid an official visit to the emperor in

(39) G. A. LOUD, *A Calendar of the Diplomas of the Norman Princes of Capua*, in *Papers of the British School at Rome*, XLIX (1981), pp. 99-143, esp. pp. 121-122.

(40) MICHAEL ATTALIOTAE *Historiae*, ed. I. BEKKER, Bonn, 1853, pp. 122-125 and 170-175 ; *Excerpta ex breviario historico* IOANNIS SCYLITZAE CUROPALATAE, ed. B. G. NIEBUHR, Bonn, 1849, pp. 678-679 ; MICHAEL PSELLOS, *Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance (976-1077)*, ed., transl. E. RENAULD, Paris, 1928, pp. 169-170 ; NICEPHORE BRYENNIOS, *Histoire*, ed., transl. P. GAUTIER, Bruxelles, 1975, pp. 134 and 146-148.

(41) MICHAEL PSELLOS, *op. cit.*, pp. XXXIX-XL ; NICEPHORE BRYENNIOS, *op. cit.*, p. 134, n. 2.

(42) *De nobili genere Crispinorum*, ed. MIGNE, *PL* 150, col. 737 : *Robertus Crispinus minor frater Northmannia egressus plurimas peragravit regiones donec Constantinopolim veniret et ab imperatore cum honore susceptus magnique nominis apud omnes effectus ibi ut fertur invidia Graecorum veneno periit*. See also A. PORÉE, *Histoire de l'abbaye du Bec*, Évreux, 1901, I, pp. 178-182 ; J. ARMITAGE ROBINSON, *Gilbert Crispin, Abbot of Westminster*, Cambridge, 1911, p. 14.

1035. If he had done so contemporary sources undoubtedly would have mentioned the occasion. We have seen that shortly before 1028 the French king, Robert the Pious, sent bishop Odelric of Orléans on a mission to the Emperor Constantine VIII. In contrast the author of our anecdote does not name the emperor, nor does he seem to know that, when Duke Robert was supposed to meet the emperor, King Robert had been dead for almost four years. Nothing is known about a Capetian king having gathered troops either to protect pilgrims going to Jerusalem or accompanying the king himself on a visit to the Holy Sepulchre. The author also shows himself ignorant of Byzantine court protocol. These weaknesses combined with the legendary fairy-tale material it contains, suggests a non-contemporary origin of the story. The textual tradition and the manuscript tradition of the B-redaction of the *GND* indicate that the anecdote must have been in existence by about 1100. Several elements in it fit with features which occur in other literature of the second half of the 11th century. References to Greeks, Byzantium and Constantinople start appearing in the surviving sources in Normandy from *c.* 1060 : the *Inventio et miracula sancti Vulfranni*, William of Poitiers' *Gesta Guillelmi* and letter 117 of St. Anselm.

This evidence roughly coincides with the pontificate of Pope Gregory VII (1073-1085) during which, especially in 1074, propaganda was made in order to gather troops and mercenaries to fight against the Turks, to assist the Byzantine emperor and to drive the Turks out of Jerusalem. Letters by the pope were sent to William of Aquitaine and Emperor Henry IV asking for mercenaries. Reunion of the Eastern and Western Churches as well as protection of the Christians in the Holy Land formed the main objectives (43). Dr Cowdrey recently drew fresh attention to Pope Gregory's plans and pointed to similar ideas in the writings of Bishop Alfanus I of Salerno and Bishop Benzo of Alba (44). He concluded that : "... even

(43) *Das Register Gregors VII.*, hrg. von E. CASPAR, Berlin, 1920 (*MGH, Ep. Sel.* 2), Letter I, 46 (pp. 69-70) to William of Burgundy in February 1074 ; Letter I, 49 (pp. 75-76) to all Christians in March 1974 ; Letter II, 18 (pp. 150-151) to William of Aquitain in November 1074 ; and finally Letter II, 31 (pp. 165-1678) to Emperor Henry IV in December 1074. For a commentary and interpretation of these letters see C. ERDMANN, *Origin of the Idea of Crusade*, pp. 274-275.

(44) H. COWDREY, *Pope Gregory VII's "Crusading" Plans of 1974*, in *Outremer. Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem presented to Joshua Prawer*, ed. B. Z. KEDAR, a.o., Jerusalem, 1982, pp. 27-40.

before the First Crusade men were beginning to envisage political and military actions on an international scale having the Holy Sepulchre in some way among their objects" (45). It would seem reasonable to place the composition of our anecdote against the background of this pre-crusade movement. The reference to an armed force gathered in France combined with a visit to Jerusalem fits in better with what happened in the last quarter of the 11th century than in the 1030s. All pilgrimages mentioned above were unarmed enterprises and even the huge German one from Bamberg, comprising more than 3000 people, to the Holy Land in 1064 was an unarmed expedition (46).

In searching for possible occasions in Normandy when the anecdote could have been composed, a passage of William of Malmesbury comes to mind. According to this chronicler, William the Conqueror at the end of his life ordered a messenger to go to Niceae to recover the bones of his father Robert and to bring them back to Normandy (47). This must have happened shortly before 1087, the year of the Conqueror's death, and may be connected with the capture of Niceae by the Turks in 1086 (48). William of Malmesbury continues his story by telling that on his way back the messenger heard of King William's death in Apulia and decided to bury Duke Robert's remains there (49). Unfortunately nothing is known about the precise place of the duke's new grave. It is however conceivable that the concern of William the Conqueror for

(45) H. COWDREY, *loc. cit.*, p. 39.

(46) JORANSON stressed the fact that the great pilgrimage to Jerusalem from Bambert in 1064-65 was an unarmed expedition, see his *The Great German Pilgrimage of 1064-5*, in *The Crusades and other Historical Essays presented to Dana C. Munro by his Former Students*, New York, 1928, pp. 3-43, esp. p. 15. A contemporary record of this pilgrimage is the *Annales Altahenses* written in *c.* 1075 in Altaich (ed. E. OEFELE, Hannover, 1891 – *MGH, in usum scholarum*, pp. 66-67).

(47) WILLIAM OF MALMESBURY, *op. cit.*, II, p. 333 : *Patris memoriam quantis poterat occasionibus extollens, ossa, olim Niceae condita, sub extremo vitae tempore per legatum transferebat...*

(48) L. BRÉHIER, *The Life and Death of Byzantium*, Amsterdam, 1977 (orig. Paris, 1946), p. 216.

(49) WILLIAM OF MALMESBURY, *op. cit.*, II, p. 333 : ... *sed ille prospere rediens, audita morte Willelmi, apud Apulia resedit, sepultis ibi illustris viris exuviis.* See also R. LOUIS, *loc. cit.*, pp. 398-399.

his father's remains, perhaps encouraged by the recent conquest of Niceae, ties in with the composition of the anecdote about Duke Robert's pilgrimage to Constantinople and Jerusalem. The remark about the gathering of military troops for Jerusalem reflects a pre-crusade spirit. The tales of the golden horseshoes and the nuts as fuel are typical legendary material which could have been interpolated at any date in the 11th century. The balance of the evidence suggests the origin of the fictitious tale ought to be sought in the last quarter of the 11th century in Normandy, rather than in a lost *chanson de geste* written shortly after the death of Duke Robert the Magnificent in July 1035.

Girton College, Cambridge. Elisabeth M. C. VAN HOUTS.

THE LONG WALLS OF CONSTANTINOPLE

Until recently it was generally accepted by scholars that the Long Walls of Constantinople, which traverse the Thracian peninsula from near Selymbria (Silivri) on the Sea of Marmara to the Black Sea, were constructed during the fifth century and were then substantially repaired by Anastasius in *circa* A.D. 500, a repair which resulted in the walls being called "Anastasian" ; this view has been challenged by Brian Croke, who has argued that Anastasius was responsible for their original construction, and that the evidence which was thought to prove the existence of the walls in the fifth century in fact applies to the wall across the Chersonese (1). The evidence relating to the Long Walls is by no means conclusive, but Croke's arguments contain certain weaknesses which reduce the force of his proposals and encourage a modified restatement of the previous scholarly consensus. The points to be considered are late Roman linguistic practice in referring to the Long Walls, the reference of three allusions to Long Walls in the historical record of the fifth century, and the evidence for Anastasius' work on the Long Walls. I would suggest that the Constantinopolitan Long Walls were constructed soon after the humiliating peace which the Huns dictated to Theodosius II in 447, that they were seriously damaged by the earthquakes of August and September 478, and that they remained an ineffective ruin until their restoration by Anastasius in the period 495-505.

An essential point of Croke's argument is his contention that authors and their audiences in the fifth and sixth centuries could

(1) Brian CROKE, *The Date of the 'Anastasian Long Wall' in Thrace*, in *Greek, Roman and Byzantine Studies* (*GRBS*), 23 (1982), pp. 59-78 (hereafter : CROKE), with references to the opinions of earlier scholars at p. 61, n. 5. The most accessible accounts of the remains of the Constantinople Long Wall are by R. M. HARRISON, To Makron Teichos, the Long Wall in Thrace, in *Roman Frontier Studies 1969* (ed. E. BIRLEY, B. DOBSON and M. JARRET, Cardiff, 1974), pp. 245-248, and *The Long Wall in Thrace*, in *Archaeologia Aeliana*, 47 (1969), pp. 33-38.

interpret an unqualified mention of Long Walls as referring either to the Chersonese or to the Constantinople wall (2). This seems *a priori* improbable, since the Chersonese was not a sufficiently important place to spring unaided to the mind of a Constantinopolitan-oriented reader, and the evidence in fact indicates that authors of this period only use a phrase such as τὸ μακρὸν τεῖχος to denote the Chersonese wall in a context which already contains an explicit reference to the Chersonese (3). In a neutral context, an author and his audience would naturally assume that τὸ μακρὸν τεῖχος designated the important Long Wall, the one which protected Constantinople ; references to the Chersonese wall had to be clearly stated, as when John of Antioch recorded the death of Heraclius son of Florus at the Chersonese wall, πρὸς τὸ Χερρονήσου τεῖχος (4).

There was obviously some possibility for confusion between the two sets of Long Walls which protected two different Thracian peninsulae, and it is not surprising to find that authors took steps to avoid this. Zosimus, in describing the rebellion of Gainas in 400, recorded that he forced his entry through the Long Wall into the Chersonese (5). In 447, an earthquake caused extensive destruction

(2) CROKE, p. 62 : "an historian's audience would not be confused by the Chersonese wall being referred to simply as τὸ μακρὸν τεῖχος" ; and p. 63 : "it is clear that in the time of Anastasius and throughout the sixth century the people of Constantinople, the readers of Zosimus, Procopius, and Agathias, did not take the description 'Long Wall' as an unequivocal reference to the Anastasian Long Wall in Thrace".

(3) Compare classical Greek usage, where an Athenian author could assume that his readers would interpret Long Walls as a reference to the Peiraeus walls (*e.g.*, THUCYDIDES I, 107, 4), but could still use the term to denote other walls provided that a clear reference was given (THUC. I, 103, 4, the walls at Megara).

(4) JOHN OF ANTIOCH, Fr. 210 (ed. C. MÜLLER, *Fragmenta Historicorum Graecorum* (*FHG*), Paris, 1851, vol. IV, p. 618). A more reliable source, MALCHUS, Fr. 6.2 (ed. R. C. BLOCKLEY, *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire*, II, Liverpool, 1983), (*FHG*, Fr. 4), places Heraclius' death near Arcadiopolis (the modern Lüleburgaz).

(5) ZOSIMUS, *Historia Nova* (ed. L. MENDELSSOHN, Leipzig, 1887), V, 21, 1 : ὁ δὲ Γαΐνης ἐκβιασάμενος τὴν διὰ τοῦ Μακροῦ τείχους ἐπὶ τὴν Χερρόνησον εἴσοδον... ; CROKE (pp. 62 and 71) uses this passage as proof that the Chersonese wall could be referred to "simply as τὸ μακρὸν τεῖχος", but this is to ignore the explicit reference to the Chersonese which the phrase contains. Zosimus probably began writing his history in 501/2, and stopped at some time during the first decade of the sixth century (see Alan CAMERON, *The Date of Zosimus' New History*, in *Philologus*, 113

amongst which Evagrius noted the collapse of "the Chersonese Long Wall, as it is called" (6). Procopius, when narrating the attack of the Cotrigur Huns in 541, specified that the wall which they attacked was in the Chersonese (7); similarly, in his *De aedificiis*, references to the repair of Long Walls are clarified by their context within a chapter that deals exclusively with Justinian's measures in the Chersonese (8). By contrast, in Agathias' account of the Cotrigur attack on the Chersonese in 559 (9), when Justinian's new wall and its garrison thwarted the raiders' attempts to enter the peninsula, the wall is *not* referred to as the Long Wall, but merely as the wall or the defence (*τεῖχος, περίβολος, ἔρυμα*): Agathias was concurrently narrating the major thrust of the Cotrigur attack, which their leader Zabergan was directing against Constantinople and which involved operations in the vicinity of the Constantinople Long Walls (10).

Agathias' avoidance of using the term "Long Wall" to apply to the Chersonese wall suggests that there was a strong identification between the term "Long Wall" and the Constantinople Long Wall. This can be corroborated from other sources of the late sixth and early seventh centuries. Theophylact recorded the Avar Chagan's

[1969], pp. 106-110); thus his history was roughly contemporary with Anastasius' work on the Constantinople Long Wall, and an explicit reference had to be given to the Chersonese wall to avoid confusion.

(6) Evagrius, *Ecclesiastical History* (ed. J. Bidez and L. Parmentier, London, 1898), I, 17, p. 27, 3-4 : *συμπεσεῖν τε καὶ τὸ Χερρονήσου καλούμενον μακρὸν τεῖχος.*

(7) Procopius, *Bella* (*Opera Omnia* ed. J. Haury, re-ed. G. Wirth, Leipzig, 1962-64), II, 4, 8 : *οἳ δὴ καὶ ἐν Χερρονήσῳ τειχομαχήσαντες, ... οὕτω τε ἐντὸς τῶν μακρῶν τειχῶν γεγενημένοι καὶ τοῖς ἐν Χερρονήσῳ Ῥωμαίοις ἀπροσδόκητοι ἐπιπεσόντες...*

(8) Procopius, *De aedificiis*, IV, 10, 17, 19, *τοῖς μακροῖς τείχεσι* ; the chapter begins and ends with references to the Chersonese (IV, 10, 1, 28), and contains several other references in between (*e.g.*, IV, 10, 18, 19). Croke (p. 63) dates these repairs before the Hun invasion of 541, when the Huns overcame the wall by an attack along the sea shore (Procopius, *Bella*, II, 4, 8); but Procopius clearly states that Justinian was concerned to rectify the defensive weaknesses that had been revealed in 541, and that he strengthened the moles jutting out to sea which the Huns had been able to bypass. Justinian's repairs were therefore effected in the period 542-558, and they proved to be a formidable barrier.

(9) Agathias, *Histories* (ed. R. Keydell, Berlin, 1967), V, 12, 2-5 ; 21, 1 - 23, 5.

(10) Agathias, V, 13, 5 ; 20, 8 : the Cotrigurs advance and retreat across *τῶν μακρῶν καλουμένων / ὀνομαζομένων τειχῶν.*

boastful threat to extend his invasion of the empire in 583 as far as the so-called Long Walls (11) : the Chagan might conceivably have threatened to overrun the Chersonese wall, but there can be no doubt that Theophylact knew his audience would take the threat to apply to the Constantinople walls. The same assumption underlies his description of the Slav raids of 584 (12), and Evagrius' contemporary account of the same sequence of Avar and Slav raids (13). For these authors and their audiences, a mention of Long Walls without qualification or explanation naturally designated the Constantinople Long Walls ; by contrast, no source from the time of Zosimus onwards uses the term Long Wall to denote the Chersonese wall unless the reference to the Chersonese is made explicit by the context, and even then the term might be avoided, as by Agathias, to reduce the possibility of confusion. I would suggest that linguistic usage in the fifth century is likely to have been the same, since the Chersonese wall was not sufficiently famous to spring readily to a reader's mind at the mere mention of Long Wall.

The first reference to Long Walls in a fifth-century source occurs in the *Life* of Daniel the Stylite, in the account of the future emperor Zeno's escape from an assassination attempt during a campaign in Thrace in 469 (14). After consulting Daniel and being warned of the plot against his life, Zeno set out on campaign ; the plot was sprung just as Daniel had predicted, but Zeno "having been saved by God's assistance, reached the Long Wall and, crossing from there, came to Pylae ; and then subsequently he reached the city of the Chal-

(11) THEOPHYLACT SIMOCATTA, *Historiae* (ed. C. DE BOOR, re-ed. P. WIRTH, Stuttgart, 1972), I, 4, 8 : *προσαπειλοῦντος αὐθαδικώτερον τὰ λεγόμενα τείχη καθαιρήσειν Μακρά.*

(12) THEOPHYLACT, I, 7, 1 : *καὶ τῶν Μακρῶν μέχρι καλουμένων τειχῶν, οἷα διάττοντες, ἀθρόον προσβαλόντες...* ; the emperor then leads troops out of the city to guard the Long Walls (I, 7, 2).

(13) EVAGRIUS, *HE*, VI, 10, p. 228, 20-21 : *οἱ Ἄβαρεις δὶς μέχρι τοῦ καλουμένου μακροῦ τείχους ἐλάσαντες,...*

(14) This text is likely to have been composed soon after Daniel's death on 11 December 493, probably, but not certainly, before Anastasius undertook his work on the Long Walls. There seems to be no foundation for H. G. BECK's dating of the *Life* to the start of the seventh century (*Kirche und theologische Literatur*, Munich, 1959, p. 411).

cedonians" (15). The escape is also recorded by Theophanes, who states that Zeno foresaw the plot and escaped by fleeing to Serdica ; as a result Aspar, who had inspired the plot, was regarded with suspicion by the emperor Leo (16). It is legitimate to combine these two accounts of Zeno's movements to produce the following sequence : after visiting Daniel at Anaplus on the Bosporus, Zeno set out from Constantinople towards the Danube to oppose the Huns, probably the invasion led by Attila's son Dengizich, who was killed by Anagastes in this year (17) ; after learning of a plot against his life, Zeno escaped to Serdica, the modern Sofia ; he then travelled to the Long Walls, from where he crossed to Pylae, located near the modern port of Yalova at the mouth of Izmit Korfesi (the gulf of Nicomedia) (18) ; some time later, Zeno came to Chalcedon on the opposite side of the Bosporus from Constantinople.

The question to be resolved is whether it was the Constantinople or the Chersonese Long Wall from which Zeno took ship to Pylae on the Gulf of Nicomedia. The former would have been the direct and obvious route, and it is supported by the narrative context in the *Life* of Daniel which is describing actions by Zeno that begin in Constantinople (ch. 65), where Zeno eventually returned after the death of Aspar (ch. 66). Against this interpretation, Croke argues (pp. 64-66) that Zeno was in such fear of his life that he must have travelled by a very roundabout route, deliberately avoiding the vicinity of Constantinople where his rival, the Alan *magister militum praesentalis* Aspar, was in control. Two issues that undermine Croke's argument must be considered : the purpose of Zeno's journey in 469, and the relative strengths at Constantinople of Zeno and Aspar.

(15) *Vita* (ed. H. DELEHAYE, *AB*, 32 [1913]), ch. 65 : *καὶ τῇ τοῦ Θεοῦ ἐπικουρίᾳ διασωθεὶς καταλαμβάνει τὸ μακρὸν τεῖχος, κἀκεῖθεν διαπεράσας ἔρχεται ἐν Πύλαις · εἶτα πάλιν ἐπέβη τῇ Χαλκηδονέων πόλει* : translation based on that by E. DAWES, *Three Byzantine Saints* (London, 1948).

(16) THEOPHANES, *Chronographia* (ed. C. DE BOOR, Leipzig, 1883), p. 116, 30-31 : *προγνοὺς τὴν ἐπιβουλὴν εἰς Σερδικὴν ἀπεσώθη φυγών, πόλιν τῆς Θρᾴκης. ἐκ τούτου ὕποπτος γίνεται Ἄσπαρ Λέοντι τῷ βασιλεῖ.*

(17) *PLRE* II, pp. 354-355, *s.v.* Dengizich ; p. 75, *s.v.* Anagastes ; p. 1201, *s.v.* Zenon (7).

(18) L. ROBERT, *Un voyage d'Antiphilos de Byzance*, in *Journal des Savants*, 1979, pp. 257-294, at pp. 269-275.

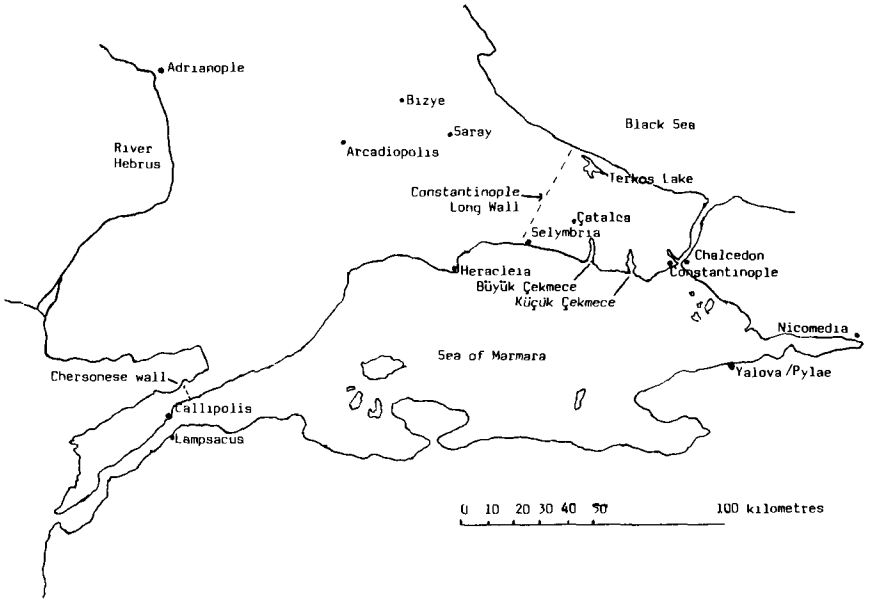


FIG. 1.

In 469, the emperor Leo appointed Zeno *magister militum per Orientem*. The precise date of this appointment is not known, but the most likely occasion is the aftermath of the repulse of Dengizich's invasion : Zeno was now no longer required in the Balkans, and so was immediately transferred to the eastern command ; Zeno perhaps learnt of his new appointment while returning from Thrace and, since there was no need for him to return to Constantinople in order to reach his destination in the east, he would have crossed the Sea of Marmara directly from Selymbria to Pylae. In 469, Zeno was active in Isauria, subsequently he campaigned in Armenia, and he was probably still in the east in June 471 (19) ; thereafter, he returned to Chalcedon, from where he only crossed back to Constantinople after Aspar's murder in 471. The author of the *Life* of Daniel was not interested in Zeno's activities in the east during these years, and so they were omitted from his account ; the lapse of time between Zeno's crossing from the Long Walls to Pylae and his return to

(19) *PLRE* II, p. 1201, *s.v.* Zenon (7) for the evidence for Zeno's actions in the east.

Chalcedon is briefly indicated by εἶτα πάλιν. Constantinople was not Zeno's destination in 469 and there is nothing to indicate that his journey was circuitous.

There was no reason for Zeno to shun the vicinity of Constantinople, and indeed he probably had less to fear in the capital than in the Thracian countryside. The Alan Aspar had waited to spring his plot against Zeno until the latter had departed from Constantinople to take up command of the predominantly Gothic-manned Roman army in the Balkans, and this would suggest that Zeno's influence in the capital was at least as strong as Aspar's. In Constantinople, Zeno could rely on the support of his Isaurian retainers, who resisted attempts by Aspar's son Ardaburius to subborn their loyalty (20). Our sources do not reveal when Aspar first established close links with Theodoric Strabo's Goths, but it is probable that he was cultivating this connection in the late 460s, precisely in reaction to the rise to prominence of Zeno and his Isaurian retainers. Baynes has suggested that Aspar's family was under suspicion at Constantinople in the years 468-469, and that there might even be some substance to Hydatius' report that Aspar was demoted after the failure of the expedition against the Vandals, which he was believed to have sabotaged (21). After Aspar's death in 471, the Gothic troops in the capital attacked the palace but were massacred by the *excubitores*, the imperial bodyguard in which Zeno's Isaurians probably predominated, and the Gothic commander Ostrys barely managed to escape to Thrace (22). Ostrys' failure confirms the impression that the Goths in Constantinople, although a powerful element, were not dominant. Outside, in the cities and countryside of Thrace, their might could not be opposed so easily, as is illustrated by the fate of Heraclius the son of Florus : he had been one of the leading supporters of Leo during the suppression of Aspar, but he

(20) CANDIDUS, cited in PHOTIUS, *Bibliotheca cod.* 79 (ed. R. HENRY, Paris, 1959), vol. I, p. 163 ; the attempts probably occurred in 469 or 470, during Zeno's absence in the east, J. B. BURY, *A History of the Later Roman Empire* (London, 1923), I, pp. 319-320.

(21) N. H. BAYNES, *The Vita S. Danielis Stylitae*, in *EHR*, 40 (1925), pp. 397-402 ; HYDATIUS, 247 (*MGH, Auct. Ant.*, 11, *Chron. Min.* 2, p. 35).

(22) MALALAS, Fr. 31 (CONSTANTINE PORPHYROGENITUS, *Excerpta de Insidiis*, ed. C. DE BOOR, Berlin, 1905, pp. 160-161) ; MALALAS (ed. L. DINDORF, Bonn, 1831), pp. 371-372 ; the account in THEOPHANES (p. 117, 25-32) is less precise.

was subsequently murdered by Gothic troops stationed in Thrace (23), the very fate which Aspar had planned for Zeno. In 469, Zeno would have been relatively safe in Constantinople.

Thus the evidence does not support Croke's assumption that Zeno was deliberately shunning the direct route that led from Serdica to Constantinople, and that he consequently took a detour to the Chersonese wall. A crucial geographical weakness in Croke's reconstruction is the claim that from the Chersonese Zeno "could cross fairly directly, skirting the islands, to Pylae and on to his native Isauria..." (p. 66). A direct crossing to the Asiatic mainland from the vicinity of the Chersonese wall would have landed Zeno at Lampsacus, from where he could have continued towards Isauria either overland, or by sea south and east around the coast of Asia Minor. The sea voyage from the Chersonese to Pylae would have involved Zeno in sailing the full length of the Sea of Marmara, and a man who wished to avoid Constantinople at all costs is most unlikely to have travelled to Pylae, one of the main ports on the Sea of Marmara for crossings to and from the vicinity of Constantinople (24). The sea voyage which landed Zeno at Pylae is most likely to have begun at Selymbria, near the Marmara end of the Constantinople Long Walls.

The second reference in fifth-century sources to Long Walls concerns Zeno's campaign against the two Theodorics in 478. Zeno had hoped to enlist the support of Theodoric son of Valamer against Theodoric Strabo, and to this end he had arranged for Theodoric Valamer's Ostrogoths to march south from Marcianopolis to rendezvous first with Roman troops at a pass across the Haemus, and then with another force near Adrianople ; finally, if needed, a third force would be assembled from Heracleia and the cities and garrisons in the vicinity of Constantinople (25). The plan miscarried,

(23) THEOPHANES, p. 117, 8-10 ; MALCHUS, Fr. 6, 2 (*FHG*, Fr. 4) ; the Goths had a grudge against Heraclius because he had once had some Gothic soldiers stoned to death, an event that may have occurred during the suppression of Ostrys' revolt.

(24) See L. ROBERT (*art. cit.* in n. 18, pp. 269 and 281-282), who stresses the natural links between Constantinople and the area around Yalova, which in classical antiquity, as in modern Turkey, constituted an Asiatic Peraea attached to Byzantium/Istanbul.

(25) MALCHUS, Fr. 18, 2, 12-22 (*FHG*, Fr. 15) ; Theodoric was nephew of Valamer, but Malchus consistently refers to him as son of Valamer.

since the Romans failed to meet the Ostrogoths, the two Theodorics joined forces and, after the failure of further diplomacy during the spring or early summer of 478 (26), Zeno was forced to make energetic preparations to campaign in person. These preparations would have been concentrated in the vicinity of Constantinople. The Romans began the war eagerly : the scouts sent out by Theodoric (probably Strabo) were captured, and a portion of Theodoric Valamer's bodyguard which had advanced against the Long Wall was soundly repulsed by those on guard there (27). Zeno then unexpectedly shrank from further military action and the Roman soldiers were hastily disbanded to their winter quarters to avoid the possibility of a mutiny (28). Zeno opened negotiations with Theodoric Strabo ; meanwhile Theodoric Valamer gathered together his own forces and moved towards Rhodope (29).

Croke's analysis of these events (pp. 67-68) is not compelling. He assumes that the Ostrogoths waited at Adrianople during the negotiations which preceded Zeno's military preparations, but this is unlikely. After the two Theodorics had clashed, and then formed an alliance, at Theodoric Strabo's camp in the Haemus at Mount Sondis (30), their movements are not recorded. They were, however, negotiating with Zeno, and in order to maintain diplomatic pressure it would have been advisable to advance towards Constantinople. This was, after all, the line of march that Zeno had agreed with

(26) MALCHUS, Fr. 18, 3, 6-7 (*FHG*, Fr. 16) : the season is indicated by Theodoric Strabo's request to Zeno for a supply of corn to feed his army until the harvest.

(27) MALCHUS, Fr. 18, 3, 39-42 : *καὶ τούς τε κατασκόπους τοὺς παρὰ Θευδερίχου πεμφθέντας ἐζώγρησαν, καὶ τῆς τοῦ Βαλαμείρου φυλακῆς μοῖραν ἐλθοῦσαν ἐπὶ τὸ Μακρὸν τεῖχος οἱ ἐκεῖ φυλάττοντες διαπρεπῶς ἀπεκρούσαντο.*

(28) MALCHUS, Fr. 18, 3, 42-56. Malchus, a hostile source, blamed Zeno's character for this inaction, but the real explanation was probably the destruction caused by the earth tremors which began in August 478.

(29) MALCHUS, Fr. 18, 4, 2-4 (*FHG*, Fr. 17).

(30) The precise location of Mount Sondis is unknown, but it should probably be sought in the Haemus to the south-west of Marcianopolis, since Theodoric Valamer was said to be crossing "the deserted lands in the middle" (Fr. 18, 2, 26 ; cf. Fr. 20, 110, for the Balkan uplands being described as deserted), and he subsequently complained that his guide had led him off the main roads onto steep-sided paths (Fr. 20, 178-183), which should indicate that he was not travelling along the main road due south from Marcianopolis across the Provad-Aidos pass.

Theodoric Valamer, who had been meant to link up with the troops stationed at Heracleia if there were insufficient troops at the earlier rendezvous, and so he could pretend that he was merely fulfilling his obligations to Zeno by marching south-east. In fact, Theodoric Valamer wished to gain revenge on Zeno, since he believed that Zeno had betrayed him in the Haemus by deliberately leading him into a confrontation with Theodoric Strabo, and this revenge could best be achieved by marching directly against the capital. In the following year, 479, when Theodoric Strabo wished to apply pressure on Zeno, he marched directly on Constantinople (31) ; the same is likely to have happened in 478. At the end of the 478 campaign, Theodoric Valamer moved to the districts in the direction of Rhodope, where he ravaged the best land of Thrace (32) : this may suggest that Theodoric was now retreating westwards to ravage the rich Thracian plain in the Hebrus valley, and that he had earlier been operating in a different area, probably further east towards Constantinople. The evidence does not indicate that the two Theodorics remained in or near the Hebrus valley throughout the events of 478.

It is against this background that one must assess Croke's suggestion that Theodoric Valamer's bodyguard was engaged in "a small-scale diversionary foray south to the Chersonese Long Wall" (p. 68), an action comparable to that undertaken by one detachment of Zabergan's Cotrigurs in 559. This is most improbable : by regarding an attack on the Chersonese as a diversion, Croke admits that the main goal of the Theodorics lay elsewhere, presumably in Constantinople, and once it is recognised that Constantinople was the main objective of the Ostrogoths, then the Constantinople Long Walls become the most plausible location for the repulse of the Ostrogothic royal bodyguard. The Roman forces were being gathered by Zeno at Constantinople, indeed many were already stationed in the vicinity at Heracleia and nearby fortresses ; it was towards Constantinople that the two Theodorics with their personal bodyguards and troops are likely to have been moving, and near Constantinople, in the presence of the emperor, that the enthusiastic Roman response was inspired by Zeno's activity.

(31) Malchus, Fr. 22 (*FHG*, Fr. 19).
(32) Malchus, Fr. 18, 4, 3-7 (*FHG*, Fr. 17).

In neither of these fifth-century sources, the *Life* of Daniel and Malchus, is there any indication in the narrative to warn the readers that the author intended the term "Long Wall" to denote the Chersonese. In both sources the context concerns actions which originate in Constantinople ; in each case a reference to the Constantinople Long Walls is the more probable, in neither is a reference to the Chersonese particularly likely. In the fifth century, as in the sixth, it would appear that a plain reference to Long Walls naturally denoted the more important Long Walls, those which protected Constantinople.

The major reason for doubting that this fifth-century evidence should be connected with the Constantinople walls is the tradition that the emperor Anastasius (A.D. 491-518) was responsible for their construction. But, before examining the evidence for Anastasius' work, a further item of information relating to the history of Long Walls in the fifth century must first be considered. This evidence may explain how the Constantinople Long Walls could have existed in the years 469 and 478, and yet have required extensive restoration by 495. Two extracts from the eighth-century Great Chronographer record extensive damage caused by earth tremors in Zeno's reign (33). The first extract begins with the destruction of Rhodes, but then concentrates on the destruction caused at Byzantium in the autumn : many houses, churches, colonnaded streets and monuments collapsed ; there was great loss of life ; the tremors continued for forty days ; a considerable part of the walls fell down, all the towers and many buildings were overturned (34). This destruction is recorded in similar terms in the *Anecdota Cramer*, which are the remnants of an anonymous sixth-century ecclesiastical history whose account was followed by Theophanes (35). The *Anecdota Cramer* and Theophanes both

(33) For a text of these extracts, see L. M. WHITBY, *The Great Chronographer and Theophanes*, in *BMGS*, 8 (1982-83), pp. 17 ff., a revision of the text in A. FREUND, *Beiträge zur antiochenischen und zur konstantinopolitanischen Stadtchronik* (Jena, 1882), pp. 38-42.

(34) *ὡς καὶ τῶν τειχῶν μέρος οὐκ ὀλίγον καταπεσεῖν, καὶ πύργους ἅπαντας καὶ πολλὰ οἰκήματα ἀνατραπῆναι.*

(35) *Anecdota Cramer*, p. 112, 11-18 (J. A. CRAMER, *Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecae regiae Parisiensis*, Oxford, 1839, II, pp. 87-114) ; THEOPHANES, pp. 125,29-126,5.

specify that it was the *inner walls* (*τὰ ἔσω τείχη*) which collapsed (36). The earthquake damage is also recorded, more briefly, by Malalas, who does, however, add that Nicomedia and Helenopolis in Bithynia also suffered (37). The earth tremors have been dated by Stein to 478, probably starting in August and finishing between 24 and 26 September (38).

The second Great Chronographer extract also records destruction caused by an earthquake in Zeno's reign : there was extensive damage in the Hellespont area, where Abydus, Lampsacus, Callipolis, Sestos and Tenedos were affected ; in addition, 50 towers of the Long Walls collapsed and buried all who had fled there (39) ; near Sestos a marshy area emerged from the earth and quickly solidified. The date of this earthquake is unknown, but Croke has plausibly connected it with the seismic disturbances of 478 (40) : these are known to have struck Bithynia and Rhodes in addition to Constantinople, and so it is quite likely that the Hellespont region was also affected. None of the surviving sources records the full extent of the damage caused by these earth tremors, and the overall picture has to be reconstructed by amalgamating their different information. It is quite possible that the Great Chronographer originally contained a very long account of the earthquake, and, since the earth tremors lasted for more than a month, this account was perhaps interrupted by a narrative of different information that occasioned the separation of the two extracts which have come down to us.

The question arises, which Long Walls were destroyed in 478? In its present form, the Great Chronographer extract certainly appears to refer to the Chersonese wall (41), since places in the Chersonese are mentioned before and after the Long Walls. However, one detail

(36) Also in CEDRENUS, p. 618, 21 (ed. E. BEKKER, Bonn, 1838) ; Cedrenus' account of Zeno's reign deserves to be taken seriously, since some of his information was ultimately derived from Malchus (see BURY, *op. cit.* in n. 19 above, I, p. 393, n. 4).

(37) MALALAS, p. 385, 3-8.

(38) E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire* (Paris, 1949), p. 787.

(39) *κατηνέχθη δὲ καὶ τῶν μακρῶν τειχῶν πύργοι ν', εἰς οὓς συνεχώσθησαν πάντες οἱ ἐκεῖσε φυγόντες.*

(40) CROKE, p. 62.

(41) Thus CROKE, *loc. cit.*

occasions some doubt, namely the statement that 50 towers in the Long Walls were destroyed. There is no indication in any of our sources that the Chersonese wall was ever equipped with defensive towers. It is perhaps not surprising that there are no references to towers in the brief accounts of the construction and reconstruction of the 36-stade long wall in the sixth, fifth and fourth centuries B.C. (42), but one might have expected either Procopius in his account of Justinian's rebuilding of the wall, or Agathias in the narrative of the Cotrigur attack in 559, to have mentioned the existence of towers. Procopius records the covered rampart walk, the outer ditch, and the moles at either end of the wall ; by contrast, when recording Justinian's reconstruction of the Constantinople Long Walls and the Isthmian wall, Procopius notes the provision or improvement of towers (43). If there had been towers in the Chersonese wall for Justinian to strengthen, then it is uncharacteristic for Procopius not to have mentioned them. Agathias' long account of the repulse of the Cotrigurs again only refers to the defensive wall and to the moles jutting out to sea (44). The Chersonese wall appears to have been a simple barrier (45), possessing at most a few widely spaced towers that were not sufficiently important to merit attention by Procopius or Agathias. On the other hand, in the Constantinople Long Walls, towers are located at intervals of about 120 to 160 metres, averaging seven or eight to the kilometre (46), so that the

(42) Construction by Miltiades, HERODOTUS, VI, 36 ; reconstruction on Pericles' orders, PLUTARCH, *Pericles*, 19, and by Dercyllidas, XENOPHON, *Hellenica*, III, 2, 8.

(43) *De aedificiis*, IV, 9, 9-11 (Constantinople wall) ; IV, 2, 28 (Isthmian wall).

(44) *Histories*, V, 22, 2.

(45) I do not know of any account of remains in this area which could be connected with the late antique wall, and it is likely that most traces were destroyed or concealed when the site of the Chersonese wall served as the Bulair Lines in the Crimean War (see S. CASSON, *Macedonia, Thrace and Illyria*, Oxford, 1926, p. 215). On a recent visit to the Gallipoli peninsula, I could see no traces of a wall, but the presence of military installations nearby rendered a proper examination impossible.

(46) R. M. HARRISON, *artt. citt.* in n. 1 ; a single intrusive tower marked the site of a wall fort. C. SCHUCHHARDT, *Die Anastasius-Mauer bei Constantinopel und die Dobrudsch-Wälle*, in *Jahrb. des Arch. Institut*, 16 (1901), pp. 107-112, recorded a stretch of wall in the vicinity of Fener where six towers were located within the space of 250 metres : this perhaps represents the site of a large fort abutting the

collapse of 50 towers would have affected seven kilometres of wall, damaging it most seriously and rendering it ineffective as a barrier against barbarian invaders. The Great Chronographer extract suggests that the Long Walls in question had rather more than 50 towers, since it does not record that the wall was completely destroyed ; it seems improbable that the Chersonese would even have had as many as 50 towers ([47]).

It is quite possible that there has been some confusion in the information preserved in the Great Chronographer. The extant text of the Great Chronographer is merely an extraction from a much longer original, and some of the extracts are abridgements that omit important details which would have been contained in the original chronicle ([48]). Thus we cannot be certain that the apparent connection between the Hellespont damage and the collapse of the towers in the Long Walls was as clear in, or was intended by, the original chronicler. An alternative source of confusion is the distinct possibility that both sets of Long Walls in Thrace were damaged in the 478 earthquake, since the whole area around the Sea of Marmara, from Constantinople and Nicomedia in the east to the Gallipoli peninsula in the west, was affected. Information relating to the two sets of Long Walls may have become fused together in the process of transmission through the chronicle tradition.

The Great Chronographer extract is a problem to which no certain solution can be offered, but independent support for my suggestion that the Constantinople Long Walls were damaged in 478 is afforded by the references to the damage caused to the *inner* walls in the accounts of this earthquake in the *Anecdota Cramer*, Theophanes and Cedrenus. The meaning of this phrase, the inner

wall, since immediately to the north of this sector, Schuchhardt recorded towers at much wider intervals (120 metres and more).

(47) *If* the Chersonese wall *had* possessed towers, and they had been located at about the same intervals as in the Constantinople Long Wall, then there would have been no more than about 50 in its 6.5 km. length. The number of towers in the Isthmian wall is not known : GEORGE PHRANTZES (ed. E. BEKKER, Bonn, 1838, p. 108, 10-12) recorded that Manuel Palaeologus reconstructed 153 forts at the Isthmus in A.D. 1406, but it is by no means certain that these forts were located on the trans-Isthmian wall, which Manuel reconstructed a little later, in 1415 (PHRANTZES, p. 96, 8).

(48) See WHITBY (*art. cit.* in n. 33), pp. 11-13.

walls, must be examined. Constantinople was protected by two sets of city walls, the fourth-century Constantinian walls, and the early fifth-century Theodosian walls which had considerably expanded the fortified area of the city (49). These walls were naturally known by the respective names of the emperors responsible for their construction (50). The account of the 478 earthquake in the Great Chronographer, which is closely parallel to those in the *Anecdota Cramer*, Theophanes and Cedrenus, records the collapse of a significant part of the walls and all the towers ; this unspecified reference to walls implies that the main city wall, the Theodosian wall, was affected (51). This inference is confirmed by Malchus' account of Theodoric Strabo's actions in 479 : Theodoric marched on Constantinople, ostensibly to lend support to Zeno in the aftermath of Marcian's revolt, but in reality to take over the city since he did not expect to encounter any defenders on the walls because there was no parapet or tower standing (52). Theodoric was obviously aware that the Theodosian wall had been seriously damaged in 478, and that repairs had not yet been completed. The chroniclers, therefore, in describing the damage caused by the 478 tremors, appear to be using the term "the inner walls" to cover the Theodosian wall ; this implies the existence of unspecified outer walls (53), which can most plausibly be identified as the Long Walls (54). I have already suggested that the Constantinople Long Walls were among the structures affected by the 478 earthquake : if

(49) For evidence about the walls, see B. C. P. TSANGADAS, *The Fortifications and Defense of Constantinople*, (New York, 1980), ch. 2.

(50) *E.g.*, THEOPHANES, p. 231, 16-17.

(51) Quoted in n. 34 above ; cf. *Chronicon Paschale* (ed. L. DINDORF, Bonn, 1832), p. 586, 6, where a plain reference to the collapse of the walls (in 447) describes the destruction of the Theodosian walls.

(52) MALCHUS, Fr. 22, 13-15 (*FHG*, Fr. 19).

(53) An analogous phrase, "the forts within" (*τοῖς ἔνδον φρουρίοις*), is used by AGATHIAS, *Histories*, V, 13, 5, to describe the fortifications which the Cotrigurs threatened in 559 after they had crossed the Long Walls, the outermost circuit of Constantinople's defences.

(54) The sixth-century Syriac writer, JOHN OF EPHESUS, *Ecclesiastical History*, VI, 25 (ed. and trans. E. W. BROOKS, Louvain, 1952), referred to the Long Walls as the outer wall. John composed his history at Constantinople and his Syriac is much influenced by Greek usage, so that his choice of expression might have some relevance.

the same series of earth tremors damaged two sets of walls at Constantinople, the outer defences of the Long Wall and the city walls, it is understandable that the latter should have been denoted "the inner walls" by the source whose account underlies the chroniclers (55).

These arguments that the Constantinople Long Walls were among the structures damaged in 478 are not conclusive, but they can be strengthened by a consideration of the history of Constantinople's defences in the fifth century. As Croke has noted (pp. 68-69), the accounts of invasions by the Huns in 421/2 and 447, by the Goths in 481 and 486, and by the Bulgars in the 490s and 500s, do not contain any reference to the Long Walls. However, these silences are explicable if the Long Walls were constructed in the latter years of Theodosius' reign, following the devastation of the Hun invasion in 447, after which the peace treaty shattered Roman defences on the Danube and prompted the construction of a wall at the Isthmus of Corinth (56), if they were extensively damaged by the earth tremors of August and September 478, and if they remained in ruins until reconstructed by Anastasius in *circa* 500. During the fifth century, the Constantinople Long Walls constituted an effective barrier against invasions for no more than 30 years, but during this period they contributed to halting the attack by the two Theodorics in the summer of 478, only shortly before their destruction, when numerous fugitives from the Gothic raid perished inside the towers to which they had fled for refuge (57). In 479, Theodoric Strabo

(55) This source may be Malchus (see n. 36 above, although R. C. BLOCKLEY, *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire*, I, Liverpool, 1981, pp. 71 and 124-125, suggests that Candidus and Eustathius were probably more popular than Malchus). If, as I would suggest, both the Long Wall and the "Theodosian" walls were constructed during the reign of Theodosius, it would clearly have been confusing for a fifth-century writer to describe the latter as Theodosian : hence, possibly, the use of the term "inner" which is preserved in the later chronicles.

(56) For the treaty, see O. J. MAENCHEN-HELFEN, *The World of the Huns* (Berkeley, 1973), p. 124, and, on the Isthmian wall, R. L. HOHLFELDER, *Trans-Isthmian Walls in the Age of Justinian*, in *GRBS*, 18 (1977), pp. 173-179.

(57) CROKE (p. 67) suggests that the people had fled to the Long Wall after the earthquake, but this is unlikely ; as Croke has pointed out elsewhere (*Two Early Byzantine Earthquakes and their Liturgical Commemoration*, in *Byzantion*, 51 [1981], pp. 122-147, at p. 137), the inhabitants of the late Roman empire were accustomed to earthquakes, and were practised in avoiding heavy casualties by fleeing to open spaces. Towers were an obvious refuge from a military threat.

knew that Constantinople's defences were still in a state of disrepair and that he would not be held up at the Long Walls, as had happened to Theodoric Valamer in 478, or at the Theodosian city wall. In the intervening period, the Long Walls had been damaged, most probably by the earthquakes of late summer 478.

Some support for a fifth-century date of construction may be derived from speculation about the defensive function of the Long Walls. Procopius of Gaza records that the wall was intended to check or deflect barbarian invasions ([58]) ; Evagrius notes this reason, but adds that the wall also permitted safe passage between the Black Sea and the Sea of Marmara ([59]), since travel up and down the Bosporus was now protected ([60]). For Procopius (of Caesarea), the purpose of the wall was to protect the wealthy suburbs of Constantinople ([61]). These explanations are partly correct, but it may be doubted whether they provide the complete explanation for the siting of the Long Walls, since these various objectives could have been met more easily by a wall located much closer to Constantinople : such a wall might have taken advantage of one of the two large inlets from the Sea of Marmara, Büyük or Küçük Çekmece, possibly also exploiting the Terkos lake near the Black Sea coast (see fig. 1). Instead the wall was located as far from Constantinople as possible, at the very point where the neck of the Thracian peninsula begins to expand significantly ; to have moved the wall any further west would have necessitated a very much longer and less defensible construction. A possible explanation for the location of the wall is that it was intended partly to protect the extensive system of

(58) Procopius of Gaza, *In imperatorem Anastasium panegyricus* (ed. C. Kempen, Bonn, 1918), 21.

(59) Evagrius, *HE*, III, 38, p. 136, 25-28 ; Croke inferred from this chapter that the defences of the wall included a water-filled ditch. According to Evagrius, the wall linked the two seas (Black and Marmara), over a distance of 420 stades, like some sort of strait, *δίκην πορθμοῦ τινος*, and it almost made the city an island instead of a peninsula : the comparison of the wall to a sea strait merely emphasises its role as a connection between two seas, and does not prove that the ditch outside the Long Wall was ever intended to contain water, a notion that is most implausible granted the hilly terrain across which the wall runs.

(60) The *Life* of Daniel the Stylite, ch. 22, records the practice of boats being towed upstream along the European shore of the Bosporus, an activity that could easily have been disrupted by invaders.

(61) *De aedificiis*, IV, 9, 3-4.

aqueducts which supplied the virtually waterless capital city (62). The emperor Valens is credited with improving the water supply of Constantinople by bringing into the city the Thracian nymphs, but laws from the late fourth century restricting the use of water show that supplies were still inadequate (63). During the fifth century, vast open-air cisterns were constructed in the space between the Constantinian and Theodosian walls, the cistern of Aetius (surface area, 20,770 m^2) in about 420, the cistern of Aspar (23,000 m^2) in 459, and the cistern of Mocius (25,000 m^2) at an uncertain date, perhaps as late as the reign of Anastasius (64). A law of 452 provided a regular source of income for the upkeep of aqueducts (65). It is probable that the aqueduct system was being extended at the same time, until it stretched as far north as Bizye (modern Vize) (66). Such an expansion of the water system presupposes a period of relative peace and security, and the two decades following the Hun invasion of 422 would provide a suitable context (67). The scattered remains of the aqueduct system have been dated to the fifth century, possibly to Theodosius II's reign (68). It was obviously not possible to protect the whole aqueduct system, but the Long Walls probably helped to secure the safety of a sufficient portion to ensure that Constantinople received essential supplies (69). A Long Wall designed to protect the

(62) As suggested by R. M. HARRISON in *Arch. Aeliana*, 47 (1969), p. 33.

(63) THEMISTIUS, *Oration* XI (ed. G. DOWNEY, Leipzig, 1965), pp. 227-228 ; G. DAGRON, *Naissance d'une capitale* (Paris, 1974), pp. 91 and 248-249.

(64) R. JANIN, *Constantinople byzantine* (2nd ed., Paris, 1964), pp. 203-205 ; the attribution of the Mocius cistern to Anastasius in *Patria Constantinopoleos*, III (ed. T. PREGER, *Scriptores Originum Constantinopolitanarum*, II, Leipzig, 1907), pp. 245-246, cannot be regarded as sound evidence for its date of construction.

(65) *CJ*, XII, 3, 2.

(66) F. DIRIMTEKIN, *Adduction de l'eau à Byzance dans la région dite Bulgarie*, in *Cahiers archéologiques*, 10 (1959), pp. 216-243 ; see also ID., *Leylekkale, un aqueduc byzantin 60 km. à l'ouest d'Istanbul*, in *Byz. Forsch.*, 3 (1968), pp. 117-119 ; and K. O. DALMAN, *Der Valens Aquädukt in Konstantinopel* (Bamberg, 1933).

(67) B. CROKE, *Evidence for the Hun Invasion of Thrace in A.D. 422*, in *GRBS*, 18 (1977), pp. 347-367, at p. 366 : "... this was an exceptionally lengthy respite for the Eastern Court...".

(68) F. DIRIMTEKIN, *artt. citt.* in n. 66.

(69) Many of the remains described by DIRIMTEKIN are located just within the circuit of the Long Walls, namely the works to the east of Karacaköy and to the

water system is likely to have been constructed in the mid fifth century, in association with the massive development of cisterns and aqueducts for Constantinople.

The only evidence that may contradict a fifth-century date of construction is the tradition that Anastasius built the Long Walls, which were accordingly known as the Anastasian walls. This tradition, however, is open to doubt, particularly on the crucial question of whether Anastasius built the walls *de novo* or executed extensive repairs to a badly damaged structure. The only contemporary source to record Anastasius' work is the panegyric addressed to the emperor by Procopius of Gaza, in which the Long Walls are introduced in a *recusatio* : "what need is there to reckon the very great achievement, one mightier than every conception, a wall raised up high and great and carried through almost the whole of Thrace..." (70). Procopius actually avoids stating that Anastasius was responsible for the original construction of the walls. This omission might have been occasioned by a desire to introduce some variation after the description of three other construction projects in which Anastasius' personal involvement is more explicitly stated, but, granted the panegyrical nature of Procopius' address, there must remain the suspicion that he may be tactfully exaggerating Anastasius' achievements. Later sources that record Anastasius' action are not necessarily any more precise : Evagrius refers to the wall being achieved or effected by Anastasius (71) ; the *Chronicon*

south of Gümüşpinar (*Cahiers. arch.*, pp. 219-232 and 236-241). Further, there are similarities of construction between the Long Walls and aqueducts : HARRISON recorded as a peculiarity the lack of brick courses in the Long Walls by comparison with other fifth-century monuments in Constantinople (*artt. citt.* in n. 1), but this is parallelled in the construction of the aqueducts (*e.g.*, the Talas aqueduct, F. DIRIMTEKIN in *Cahiers arch.*, p. 230) ; the pinkish mortar, containing fine brick particles, of many of the aqueducts also parallels the concrete core of the Long Walls. These similarities may indicate that the wall was built in conjunction with some of the aqueducts.

(70) *Panegyric*, 21 : *τί δὲ [δεῖ ἀπαριθμεῖσθαι] τὸ μέγιστον καὶ κρεῖττον πάσης ἐννοίας, τεῖχος ἐγειρόμενον ὑψηλόν τε καὶ μέγα δι' ὅλης ἐν μέρει τῆς Θρᾴκης ἀγόμενον.*

(71) *HE*, III, 38, p. 136, 19 : *τῷ αὐτῷ βασιλεῖ κατείργασται...* ; for the attitude of our sources (in particular of Evagrius) towards Anastasius, which is much less uniformly hostile than Croke suggests (p. 60), see P. ALLEN, *Evagrius Scholasticus the Church Historian*, (Louvain, 1981), pp. 166-170.

Paschale notes the work done on the wall, but the verb used, κτίζω, is a very loose term that covers repairs and reconstructions as well as original constructions (72); Procopius (of Caesarea) records that Anastasius built the Long Walls, μακρὰ οἰκοδομησάμενος τείχη (*De aed.*, IV, 9, 6), but again this imprecise language could refer to reconstruction. There is also the likelihood that these later authors have been influenced by the popular appellation of the walls as "Anastasian". This appellation, which facilitated the distinction between the two sets of Theodosian walls at Constantinople, was not unjustified since Anastasius re-established the Long Walls as an effective defence; also, as Themistius noted (*Oration*, XI, 228a), "it is not he who begins but he who finishes who rightly carries off the credit for each thing". The language of these sources does not support Croke's contention (p. 63) that they unanimously ascribe the Constantinople Long Wall to Anastasius' *original* construction. The evidence is not sufficiently precise to contradict the proposed fifth-century date of construction.

The date of Anastasius' work should also be reviewed in passing. The *Chronicon Paschale* dates the construction to the fifteenth indiction, in the third consulship of Anastasius, with Venantius as his associate, *i.e.* 507. This evidence, however, may be less sound than it appears, because the *Chronicon Paschale* has omitted ten years of Anastasius' reign from its chronological scheme, and because the only other information recorded under this year by the chronicler is the attempt to proclaim Areobindus as emperor, which belongs in A.D. 512, a fifth indiction. Bury suggested that the building of the Long Walls should also belong in a fifth indiction, but one indiction cycle earlier than the proclamation of Areobindus, hence 497 (73). Croke (p. 73) objects to this date on the grounds that it "makes less sense in the light of the subsequent Roman defeats [by the Bulgars] in 499, 502 and 505", and that Anastasius' work on the walls would then predate the panegyric of Anastasius by Priscian,

(72) *Chron. Pasch.*, p. 610, 7-8: τούτῳ τῷ ἔτει ἐκτίσθη τὸ μακρὸν τεῖχος τὸ λεγόμενον Ἀναστασιακόν. On the range of meanings of κτίζω, see G. DOWNEY, *Imperial Building Records in Malalas*, in *BZ*, 38 (1938), pp. 1-15 and 299-311, at pp. 2-5.

(73) J. B. BURY (*op. cit.* in n. 19 above), I, p. 435, n. 5.

which was composed *circa* 503 (74). The Bulgar invasions are not a strong objection to Bury's date : there is no evidence that the Bulgars approached Constantinople during any of these attacks (75), so that there was no occasion for the Long Walls to be mentioned, and Croke himself is prepared to date Anastasius' work to the year 503/4, before the 505 invasion. The Bulgar attacks provide no help for the dating of Anastasius' work on the Long Walls. Priscian's failure to mention the Long Walls may also be of minor significance, since he devotes very little space in his poem to Anastasius' building works, merely referring in general terms to the restoration of cities through the provision of harbours and walls, *quorum prostratas recreasti funditus urbes portibus et muris, undarum et tractibus altis* (76) : granted Priscian's lack of interest in buildings, it is not impossible that these general words might have been intended to cover Anastasius' repair to the Long Walls. The repair was subsequently written up much more grandly by Procopius of Gaza, who was more interested than Priscian in praising Anastasius' building works. Thus Bury's date of 497 for the repair of the walls is possible. On the other hand, although the conjunction of errors by chronicler and scribe postulated by Bury to explain the distortion of the date is plausible, the *Chronicon Paschale*'s account of Anastasius' reign is so chronologically disrupted that the date may just be completely wrong. It is safest to date the repair of the walls within the years 495-505, perhaps towards the end of this decade, the *terminus ante* being provided by Anastasius' construction of Dara, an undertaking that Procopius of Gaza would probably have mentioned (77).

(74) For the date of Priscian's panegyric, see Alan CAMERON, *The Date of Priscian's de laude Anastasii*, in *GRBS*, 15 (1974), pp. 313-316.

(75) CAMERON tentatively dated to 502 the defeat of Pompeius at Adrianople (*art. cit.*, p. 314, n. 10), a suggestion accepted without qualification by CROKE (p. 72, n. 51). The date of Pompeius' defeat is not known, and it is not unreasonable to follow STEIN in linking it with the invasion by the Antes in *circa* 517, a year when the Romans suffered disasters in several parts of the Balkans (*Bas-Empire*, II, pp. 106-107).

(76) *Panegyric*, 184-185, ed. S. L. ENDLICHER, *Prisciani Grammatici de laude imperatoris Anastasii et de ponderibus et mensuris carmina*, Vienna, 1828.

(77) CROKE, p. 73.

The evidence which I have reviewed relating to the construction of the Long Walls is not conclusive, but the case for their original construction by Anastasius is much less strong than Croke suggests. Contemporary linguistic usage certainly does not support his contention that the unqualified term "Long Walls" could be used interchangeably for the Chersonese and Constantinople walls : explicit reference had to be given if readers were to grasp an allusion to the Chersonese wall. On linguistic grounds, the references to the Long Walls in the context of the events of A.D. 469 and 478 are likely to denote the Constantinople Long Walls, and the attempts to turn these references to apply to the Chersonese wall are not compelling. The evidence of the two fifth century sources is sufficient to prove that the Constantinople Long Walls existed in the fifth century. There is no definite evidence for when the walls were built, or when they suffered the destruction which necessitated their substantial reconstruction by Anastasius, but, if my argument is accepted that the Constantinople Long Walls were damaged in the 478 earthquake, then the history of the walls can tentatively be sketched as follows. The peace settlement with the Huns in 447 drastically weakened Roman defences in the Balkans by forcing the Romans to withdraw from the banks of the Danube ; after 447, there was a period of relative peace in the Balkans, when it was perhaps opportune to take measures to improve the safety of Constantinople's water supplies. The attentions of the Huns were now turned towards the west, and this gave Theodosius II the chance to organise the construction of new defences near the capital. The scant source material for the secular history of the period has not preserved any record of the Long Walls' initial construction, or of the extension of the aqueduct system with which they may have been connected (78). In August 478, the walls were seriously

(78) CROKE, p. 61, regards this silence as surprising. It should, however, be noted that neither Malalas nor Theophanes record Anastasius' work on the walls, that Malalas, Theophanes and the *Chronicon Paschale* contain less secular information about Theodosius II's reign than about that of Anastasius, that little secular material is preserved in Evagrius' *Ecclesiastical History* before Anastasius' reign, and that no sources record the massive expansion of the aqueduct system in the early fifth century, an enterprise which was greater than the construction of the Long Walls.

damaged and remained an ineffective ruin until Anastasius carried out a major restoration. Further repairs had to be executed by Justinian in 559 [79], after the Cotrigurs had overrun the wall at places where it had been seriously damaged by an earthquake, probably that of December 557 which caused extensive damage in the capital and the suburbs in Thrace [80]. Justinian's repairs enabled the Long Walls to function as a significant barrier for the remainder of the sixth century. They were probably provided with a small garrison, not necessarily of regular soldiers, which had to be supplemented in times of danger by a levy raised in the capital [81].

It is possible, though perhaps unlikely, that archaeological exploration of the remains of the Long Walls will reveal evidence to help determine more exactly the history of their construction and reconstructions. In 1983, I visited the part of the walls surveyed by Harrison in the vicinity of the Derviş kapa forestry station : to the south of the Saray-Çatalca road, the forest and scrub was generally too dense to obtain more than the occasional glimpse of the wall, but to the north of the road, an area which was even more thickly overgrown at the time of Harrison's visit, a considerable area of forest and scrub had recently been felled, so that a good general impression could be gained of the wall as it followed the crest of a slight scarp across the rolling countryside. Close examination revealed nothing to add to Harrison's description of the remains to the south of the road : most of the limestone facing had been robbed, exposing the pink mortar of the concrete core ; towers were spaced at intervals of about 150 metres, but none was preserved sufficiently

(79) THEOPHANES, p. 234, 3-6 ; PROCOPIUS, *De aed.*, IV, 9, 1-13 ; for the date of the latter, see L. M. WHITBY, *Justinian's Bridge over the Sangarius and the Date of Procopius' de Aedificiis*, forthcoming in *JHS*, 105 (1985).

(80) AGATHIAS, *Histories*, V, 3-8 ; the suburb of Rhegion, situated half-way between the city and the Long Walls, is singled out for particular mention at V, 3, 9.

(81) Even in 559 the Long Walls were defended, since Procopius' description of the guards in the towers being overpowered when an enemy overran the walls (*De aed.*, IV, 9, 8) should be connected with this occasion. There is less reason to believe Agathias' very jaundiced account of the state of the empire's defences (*Histories*, V, 13, 7 - 14, 4), in which he alleges that the walls had no guard ; Agathias also fails to mention that a recent earthquake had been responsible for the dilapidation of the Long Walls.

to provide any evidence either of possible repair work by Anastasius, or of Justinian's measures to block communications between the towers and the curtain wall and to provide the towers with internal staircases (82).

Horton-cum-Studley, Oxford. Dr Michael WHITBY.

(82) PROCOPIUS, *De aed.*, IV, 9, 10-11. — I am grateful to the British Academy, Merton College, Oxford, and the project in Byzantine historical geography sponsored by the European Science Foundation for the grants which made possible my visits to the Gallipoli peninsula and the Constantinopolitan Long Walls. I am greatly indebted to Professor Cyril Mango's classes on the urban development of Constantinople for several references and for general inspiration, to Peter Heather for much advice about Malchus, and to Dr. Mary Whitby for detailed comments.

NOTES ET INFORMATIONS

POSTILLA AL *BARBERINIANUS GRAECUS* 310

Mi sono recentemente occupata del cod. vaticano *Barberinianus Graecus* 310 [1], la prima scrittura del quale, *A* – una bellissima «bouletée» di tipo slanciato [2] – ho creduto di riconoscere anche nel cod. *Berolinensis Graecus* fol. 73. Avevo però escluso dal mio studio la seconda mano dello stesso *Barberinianus*, *B*, cui si debbono i ff. 112-121 del ms, in quanto non pertinente a ciò che volevo dimostrare.

Quasi *appendix* a quel lavoro, mi sia adesso consentito di comunicare brevemente che, durante le ricerche che ho in corso sulla minuscola «bouletée» in tutte le sue diverse variazioni tipologiche, ho casualmente riscontrato *B* in un altro ms.

Si tratta del cod. *Patmiacus Greacus* 163, un Giovanni Crisostomo purtroppo non datato, ma databile con ogni probabilità alla fine del x secolo [3], la cui conoscenza devo al dott. Sever J. Voicu, il quale mi ha cortesemente messo a disposizione le numerosissime riproduzioni di manoscritti crisostomici in suo possesso.

Sull'identità delle due grafie non vi è dubbio : è una minuscola dotata di una sua particolare connotazione, che la rende quasi inconfondibile e, quindi, facilmente individuabile anche tra tanti altri esempi di «bouletées» affini, della medesima tendenza all'assottigliamento dei tratti.

Quasi verticale, a volte leggermente tendente a sinistra, essa si presenta ora posata, ora a cavaliere del rigo di base. Il rapporto tra i pieni e i vuoti è di circa 1 : 4 nel *Barb.*, dove l'ampio spazio interlineare risponde

(1) *Su due manoscritti in bouletée «élancée»*, in *Byzantion*, LIV (1984), 2, pp. 615-625.

(2) Allo stesso lavoro rimando per una bibliografia sull'argomento e, altresì, sul ms vaticano.

(3) Cf. il catalogo di I. SAKKELION, *Πατμιακὴ Βιβλιοθήκη*, Atene, 1890, p. 86 s.

all'esigenza dell'impaginazione molto ariosa (4); di poco inferiore nel *Patm.*, dove la scrittura posta su due colonne ricopre interamente le pagine *in folio* (5).

L'aspetto generale non ha la stessa armoniosa e fluida eleganza della mano *A* del ms vaticano : le lettere tendono infatti a staccarsi, e non sono eccessivamente uniformi nello spessore dei tratti. La stessa irregolarità si presenta nei noccioli, ora tondeggianti (vedi la pancia dell'*epsilon* in legatura con *iota*, *ypsilon*, *sigma*) e spesso schiacciati (vedi *alpha*, *my*, *omega*), ora un poco allungati (vedi *epsilon* a cresta discendente, *epsilon* maiuscolo, *ny*), ma sempre piccoli rispetto allo slancio delle aste e l'allungamento, non costante, di lettere isolate come *iota* o *tau* : per queste caratteristiche prevalenti la scrittura può a buon diritto essere classificata come «élancée» allo stesso modo di *A*, pur nella diversità dei particolari.

Tra le abitudini di questo copista si possono rilevare i legamenti di *alpha* con *pi* e con *tau* nella tipologia con le due lettere distanziate, secondo la variante più moderna (6) e la congiunzione *kai* scritta per esteso, col *kappa* sia minuscolo che maiuscolo : solo raramente, a fine rigo o a fine pagina – e, quindi, a causa di un ben determinato tipo di condizionamento – può trovarsi la tipologia con l'abbreviazione per sospensione (o col legamento di tipo corsivo, se si preferisce), ma solo col *kappa* minuscolo (nel *Barb.* a f. 115^{r}).

Morfologie proprie allo stesso scriba sono l'*epsilon* minuscolo con la parte superiore alquanto verticale, allungata e talora adunca, e con la parte inferiore a occhiello che con quella non si fonde (si vedano le legature con *pi*, *tau*, *ypsilon* : cf. fig. 1, 1) ; in legatura con *gamma* e *chi* la stessa vocale si presenta invece a cresta ascendente, e questa frequentemente ridiscende senza toccare e chiudere la parte inferiore (cf. fig. 1, 2). Tipici pure certi legamenti corsiveggianti di *lambda*, *pi*, *tau* col dittongo *omicron-iota* eseguito in unico tratto a occhiello, la cui parte terminale può scendere al di sotto del rigo di scrittura (cf. fig. 1, 3), e altre legature di consonante con

(4) Vi sono soltanto 19 righe per pagina, e il tipo di rigatura è il 72D1 a Leroy.

(5) 31 righe. Non *mi* è dato di poter fornire, per il momento, lo schema della rigatura e altre notizie di carattere codicologico, di cui spero poter disporre nello studio completo che sto preparando.

(6) Corrispondente al III tipo della FOLLIERI, *La minuscola libraria dei secoli IX e X*, in *La Paléographie grecque et byzantine* («Colloques Internationaux du C.N.R.S.», 559), Paris, 1977, p. 143, fig. 4.

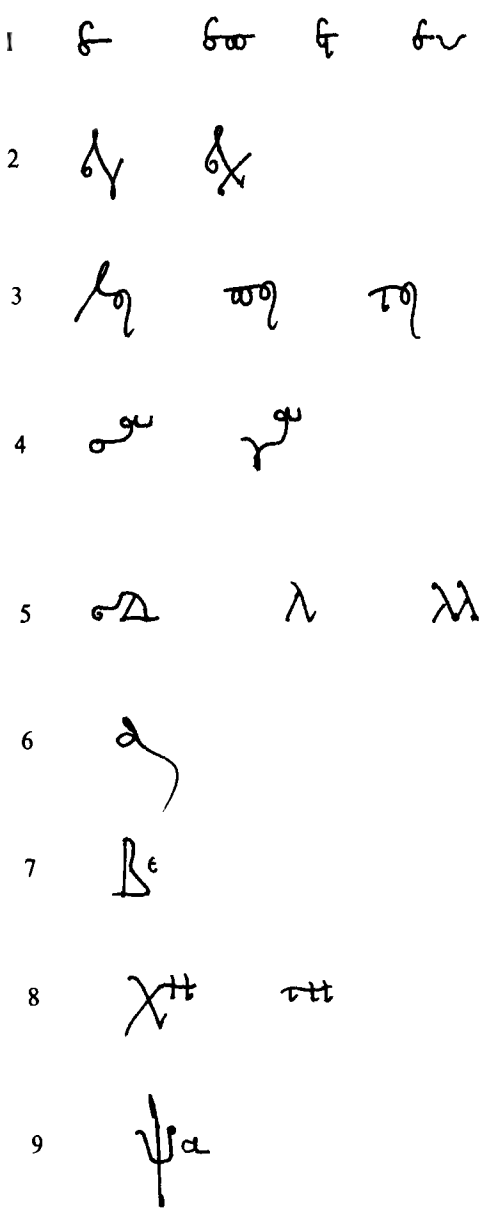


FIG. 1

vocale sopraelevate – più spesso *alpha* –, legature che possono considerarsi quasi esclusivamente vezzi di fine rigo (cf. fig. 1, 4).

Tra le maiuscole incluse, che sono numerose e assai ricorrenti, l'attenzione va richiamata in particolar modo sul *delta* col prolungamento superiore pronunciato e spesso legato, a mo' di uncino, alla lettera precedente e sul *lambda* che, al contrario, non presenta l'accorciamento del tratto superiore con l'eccessiva incurvatura in avanti propri della «bouletée»-tipo (7); il lambda *doppio*, inoltre, non è mai incrociato, a differenza che nella mano *A* del ms vaticano: per queste lettere, ved. fig. 1, 5. Si possono altresì rilevare *alpha* che a fine rigo prolunga in basso a destra la sua coda, *beta* che non ha i due occhielli separati come in *A* e che nella sua metà inferiore scende, oblunga, al di sotto del rigo, *eta* che spessissimo lega, fondendosi in nesso, con la lettera precedente, *tau* a volte alto e *psi* a candelabro dalla forma sagomata che si prolunga, anch'esso, in basso e non viene adornato dalle piccole sbarre o palline come in *A* (cf. fig. 1, 6-9).

Accenti e spiriti (questi ultimi angolosi) sono regolari, e normale la punteggiatura, nonché i vari segni diacritici: nel *Barb.* si nota la coronide alla fine di ogni strofe, nel *Patm.* invece la diple, lungo il margine sinistro della scrittura, per mettere in risalto i discorsi diretti. Sono abbreviati, nella maniera consueta, i *nomina sacra* ed alcune desinenze; a fine rigo anche il *ny* desinenziale, con un segno ondulato posto in alto a destra sulla vocale precedente.

Confrontando le particolarità, qui sommariamente osservate, con quelle precedentemente esaminate nella mano *A* del cod. vaticano (= cod. berlinese), si deve concludere che *B* differisce notevolmente da *A* (8) e che, per una certa angolosità o, diciamo pure, durezza nel tratto, accompagnata alla presenza di elementi piuttosto corsiveggianti – dunque non molto eleganti – come le lettere sovrapposte o le legature ad occhiello, la stessa *B* non si può propriamente qualificare una grafia «bella», nel senso più

(7) Si veda J. Irigoin, *Une écriture du Xe siècle : la minuscule bouletée*, in *La Paléographe*, cit., p. 193.

(8) In questa seconda parte del *Barb.*, differenti sono pure la pergamena, meno fine e bianca; l'inchiostro, più bruno quello del testo e più violaceo il minio delle letterine iniziali e delle fasce separative dei testi; il tipo di rigatura, che in *A* era 62D1 a Leroy. Inoltre, alla sontuosa decorazione di *A*, si contrappone in *B* l'assenza di ornamentazioni, ridotte alle fasce suddette, assai semplici e alquanto rozze nell'esecuzione.

stretto del termine. Ciononostante, essa è pur sempre una «bouletée», in quanto nel complesso non si sottrae a quei canoni stilistici generali postulati da Jean Irigoin. Ancora una volta, pertanto, va ripetuto con Enrica Follieri che la scrittura, «come prodotto di una libera attività dello spirito umano, sfugge a leggi rigide e meccaniche» [9] : al di là di ogni scuola, la personalità di un copista è incontrovertibile, e crea sempre un *unicum* che è discernibile in mezzo a tante altre esecuzioni, persino nell'ambito del medesimo ambiente scrittorio.

Parlare di minuscola «bouletée» è troppo generico, allorquando ci si trova innanzi a variazioni oblunghe, grosse, sagomate, inclinate ecc. Nella maggior parte dei casi tale grafia fa pensare ad una creazione di lusso [10], concepita solo in funzione di un tipo ben preciso di manufatto e, evidentemente, per diffondere un certo tipo di letteratura : di conseguenza, destinata ad un pubblico determinato di lettori. Lo stesso Irigoin la definisce una scrittura elegante, di «une élégance un peu artificielle, presque maniérée parfois» [11]. Ma vien da domandarsi se ciò può adattarsi senza riserve a qualunque esemplare. E dove la pergamena non è di lusso, bensì è spessa e scura ? E dove l'ornamentazione è più rozza, come se fosse provinciale ? E dove la minuscola medesima si presenta non così armoniosa e regolare come dovrebbe ? Sono tutti interrogativi che attendono, ancora, una risposta.

Maria Luisa AGATI.

(9) Enrica FOLLIERI, *La reintroduzione di lettere semionciali nei più antichi manoscritti greci in minuscola*, in *Bullettino dell'Archivio paleografico italiano*, ser. III, 1 (1962), p. 27.

(10) Cf. IRIGOIN, cit., specialmente p. 197 e p. 198.

(11) *Ibid.*, p. 191.

LEXICOGRAPHICAL NOTES

1. *Διάκρισις*

In the *Life* of St. Lazaros Galesiotes this word is used several times in a way that does not admit of translation by any of the accepted equivalents.

On a festive day some of the brothers come to the foot of the saint's column and call up : "In memory of the saint we are honouring, father, *ποίησον διάκρισιν*, send out and buy us some fish." Lazaros replies that it was not through luxury and ease the saint honoured had achieved his goal (1).

A summary of his rule includes, among other things, instructions "for the daily fare of the brothers, *οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν ἐν ταῖς ἑορταῖς διακρίσεων*". In both cases a *difference* is being made, but it is not just that : it is implicitly favourable, and associated with food. In the three following examples *διάκρισις* means, without any possible doubt, "meal", probably a good meal, not only by analogy with the two examples seen, but because these are meals set before guests. After paying their respects to Lazaros, some visitors *εἰς τὸ ξενοδοχεῖον ἀπῆλθον πρὸς τὸ λαβεῖν διάκρισιν*. On another occasion a letter has been brought to Lazaros which he wishes to open without witnesses, so he tells the brothers to take the man *ἐπὶ τὸ λαβεῖν ὡς ἔθος διάκρισιν*. On yet another occasion, a female visitor refuses the invitation to go *κατὰ τὸ ἔθος εἰς διάκρισιν*, and so lose time she might spend with the saint in order to eat (*ἐπὶ τροφὴν τρέπεσθαι*) (2).

It is clear that, in this Life, the word is a perfectly ordinary one for "meal" ("good" or "substantial"). Furthermore, the verb *διακρίνομαι* is used of having a meal : one visitor left in a dudgeon, *μηδὲ διακριθῆναι θελήσας κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν ἔθος ἐν τῇ μονῇ* (3).

My attention has been drawn to two other sources. In the chapter on the monks' food in the Eleousa typikon, the word under consideration

(1) *Vita S. Lazari* auctore Gregorio monacho, *AASS*, Nov. III, Bruxellis apud Socios Bollandianos, 1910, pp. 508-606. L.c. : **140**, 549C.

(2) *Ibid.*, **246**, 585E ; **95**, 538B ; **105**, 540E and 543C.

(3) *Ibid.*, **118**, 543D.

occurs several times. A good example concerns the feast of the Presentation, when the monks are to enjoy *διάκρισιν ... κατά γε τὴν ἰσχὺν τῆς μονῆς καὶ τὴν τοῦ προεστηκότος αὐτῆς θέλησιν*, and they are to enjoy it again on the 23rd of November, in memory, this time, of the founder (4).

The last example comes from the *Vita Euthymii*. The abbot of Studios' was once unable to visit Euthymios in his monastery of Psamathia on Quinquagesima Sunday, as was his custom. Next day, however, he appeared, and they conversed from the third hour to the sixth, when the visitor said : "*εἰ τοῦ ἐξ ἔθους τύπου οὐδὲν παρελείψαμεν, μὴ δὲ τὴν τῆς διακρίσεως συνήθειαν*", and they proceed to have the table laid and to partake of a meal with both oil and wine (5).

2. *Παραφυλακτέον*

In the excellent translation to his edition of the typikon of the Theotokos Evergetis, Father Gautier, by opting for one of two possible but opposite translations of this word, brought the passage into direct contradiction with instructions clearly given earlier (6).

The typikon instructions for worship in the church mention *γονυκλισίαι*, adding the proviso : "unless *God is the Lord* is being sung, when bending the knee in church is to be interrupted" (19, 90). Gautier understands this exactly as I have. Canon 20 of Nicaea I forbids bending the knee on Sunday or during the week of Pentecost, and the symbolism of kneeling or not kneeling had been remarkably elaborated : it was no indifferent matter which was performed when. Nor where, so when, a page and a half later, we leave the church for the brothers' cells, the typikon tells them that here, in the cells, they are to perform the appropriate *ἀκολουθία* "with the customary prayers and bendings of the knee ... *τὰς γάρ τοι γονυκλισίας ἐν τῷ ναῷ μόνῳ παραφυλακτέον, ὅτε δὴ τὸ Θεὸς Κύριος ψάλλεται, καθὼς εἰρήκαμεν*", which means : "C'est dans l'église seulement, quand on chante le *Dieu Seigneur*, qu'il faut s'abstenir des génuflexions", and not :

(4) L. PETIT, *Le monastère de N.-D. de Pitié en Macédoine* (Izvestija Russkago Archeologiskago Instituta, 6), 1901, 2nd part, *Le typikon*, 86, 16 and 86, 18. My thanks are again due to Dr Hero.

(5) *Vita Euthymii Patriarchae CP*, ed. P. KARLIN-HAYTER (Bibliothèque de Byzantion, 3), Brussels, 1970, 57, 34. My thanks go to Dr Každan for drawing my attention to this passage.

(6) P. GAUTHIER, *Le typikon de la Théotokos Évergétis*, in *REB*, 40 (1982), 19, 90 and 23, 135.

"Il faut en effet effectuer les génuflexions dans l'église uniquement quand est chanté *Dieu Seigneur*" (see above).

The typikon carries on : "So in your cells you are always to bend the knee when praying", then again introduces a reservation : *φυλαξόμεθα δὲ τοῦτο κἀν τοῖς κελλίοις ὅταν ἀγυπνία ᾖ διὰ τὸν ἐξ ἐκείνης κόπον*, which should be translated : "But *even* in our cells we will refrain when there is an *ἀγρυπνία*, because of the consequent fatigue".

In both cases "refrain" and not "observe" is the required meaning.

P. KARLIN-HAYTER.

COMPTES RENDUS

Grec médiéval : le dictionnaire de Kriaras

Ἐμμανουὴλ Κριαρας, Λεξικὸ τῆς μεσαιωνικῆς ἑλληνικῆς δημώδους γραμματείας 1100-1669. Tome IX, LXIV-416 pp. Thessalonique, 1985.

Commencée en 1969, l'édition de cette œuvre monumentale se poursuit avec une belle régularité : le tome IX qui vient de sortir de presse et dont le premier lemme est *χροκώδης* nous conduit jusqu'à *μεγαλυνάριον*, c'est dire que nous entrons résolument dans la deuxième moitié de l'ensemble du vocabulaire grec. Rappelons que les termes qui sont présentés et étudiés ici sont ceux qu'on relève dans la langue «populaire» (est donc exclu le vocabulaire de la langue puriste des documents officiels ainsi que des écrivains traditionalistes, tels les chroniqueurs) pour la période qui va de 1100 (limite inférieure qui avait été adoptée en 1870 par Sophocles dans son *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*) à 1669 (date à laquelle les Turcs, en occupant la Crète, complètent leur emprise sur l'ensemble de la chrétienté grecque).

Chaque article comporte l'indication des sources et, éventuellement, des formes divergentes, l'explication étymologique avec indication des références et, enfin, l'énumération des passages qui permettent de mettre en relief les différents sens du terme envisagé. Ainsi, une centaine de citations repérées pour *λείπω* (avec ses variantes *λείβγω*, *λείβκω* Crète, Chypre, Chios) sont groupées sous quelque quarante rubriques et sous-rubriques selon un examen minutieux et documenté, le mot étant chaque fois repris dans un membre de phrase suffisamment explicite. L'article *λέγω*, pour sa part, s'étend sur plus de 300 lignes tandis que *λόγος* en occupe quelque 250. Il y a là pour les exégètes des textes byzantins, sur le plan littéraire comme sur celui de l'histoire, une mine de renseignements extrêmement précieux. Et ce n'est pas avec moins de fruit que linguistes et

grammairiens consulteront le trésor mis ainsi à leur disposition ; voyez par exemple, en ce qui concerne la confusion, qui remonte à l'époque romaine, entre ω et ου comment des formes latines comme *lōrum, lōrica, lōricātus* sont transcrites : λώρον / λούρον, λώρος / λούρος, λωρί(ο)ν / λουρί(ν), λωρίκιον / λουρίκι(ο)ν, λώριξ / λούριξ, λωρικάτος / λουρικάτος, etc.

On ne peut que souligner aussi le souci constant de l'auteur de se tenir au courant de la recherche ; un complément de bibliographie paraît dans chaque volume (ce relevé comporte à ce jour 3002 numéros...) et, pour la facilité du lecteur, la liste des abréviations est reprise en tête du volume : les pages 391 à 414 présentent des corrections et additions aux tomes précédents. Notons enfin la qualité remarquable de la présentation matérielle : texte aéré, caractères agréables diversifiés et de lecture aisée.

On se souviendra qu'à partir du tome V, paru en 1977, notre confrère Kriaras, rompant avec les règles traditionnelles suivies jusqu'alors, avait adopté, au milieu du gué, une orthographe réformée consistant à ne plus indiquer les esprits et à supprimer l'accent sur l'article, les prépositions et les conjonctions ; renonçant à l'emploi des signes traditionnels (aigu, grave, circonflexe), il marquait uniformément la syllabe accentuée par un point la surmontant. La question de l'orthographe fait l'objet en Grèce depuis de nombreuses années d'un débat dans lequel nous ne voulons pas intervenir ; nous avons cependant cru pouvoir protester (voir ici-même, t. XLIX, 1979, pp. 555-557) contre l'application de cette graphie révolutionnaire à la notation du grec ancien et du grec médiéval lesquels faisaient usage de l'orthographe classique et dont les termes nous apparaissent donc défigurés. Or, voici dans le présent tome IX une nouvelle révolution, modeste d'ailleurs et purement formelle : au lieu du point au-dessus de la syllabe accentuée, Kriaras emploie désormais, en toutes circonstances, le seul accent aigu. Cela ne change rien au fond du problème et nous ne désirons pas reprendre la controverse, encore que nous soyons persuadé que les helléniste «occidentaux» auront un sursaut en voyant comment sont accentués certains mots du grec *ancien* comme κώλον, λείψις, λήψις, λώρος, μαύρος,...

Mais cette remarque, répétons-le, n'enlève rien à l'excellence de l'entreprise ni à la reconnaissance et à l'admiration que tous les hellénistes et les linguistes éprouvent à l'égard de notre confrère de Thessalonique.

Deux minimes corrections nous sont signalées par l'auteur : p. 222, l. 2 ajouter βλ. και λωρός et p. 257, l. 33 ajouter βλ. και λορός.

Bruxelles. Maurice LEROY.

Aux origines du vers politique

Bruno LAVAGNINI, *Alle origini del verso politico*, «Quaderni» del Istituto siciliano di studi bizantini e neoellenici, 11, Palerme, 1983, in-8°, 53 p.

C'est dans la littérature chrétienne de langue syriaque, dès le IVe siècle, que B. Lavagnini retrouve les premiers éléments qui aboutiront au vers politique. Selon lui, le contenu narratif du mêmrâ et la forme strophique du madrâshâ, voué à la récitation chorale, influencèrent vraisemblablement les κοντάκια, entre autres ceux de Romain le Mélode, évêque d'Émèse, en Syrie dans la première moitié du VIe siècle. L'auteur note certains points communs entre le κοντάκιον et l'anacréontique de Sophronios, patriarche hiérosolymitain de la première moitié du VIIe siècle (similitudes de conception de la formation et du regroupement des strophes en stances, usage d'une «ritournelle»). Il subsiste néanmoins quelques divergences entre les deux genres. La nouvelle anacréontique, dont Sophronios serait soit l'inventeur, soit le chef de file, fit école, et l'on retrouve son influence chez Élie le Syncelle (VIIIe s.) et Michel le Syncelle (au IXe s.) ; héritiers directs aussi, l'archevêque Arsène de Corfou (IXe s.) ou encore l'auteur anonyme d'un récit de la chute de Syracuse aux mains des Arabes en 878 ap. J.-C. Il n'est pas impossible que la nouvelle anacréontique se soit répandue en Méditerranée du vivant de Sophronios, à l'initiative des réfugiés syro-palestiniens fuyant les Arabes au VIIe siècle. L'auteur estime que la population chrétienne constantinopolitaine, séduite par le rythme simplifié de l'anacréontique sophronienne, l'adopta rapidement dans ses chants de culte, mais que le véritable avènement du vers politique dut intervenir au cours du IXe siècle. Les exemplaires les plus anciens de ce vers se retrouvent dans quatre poèmes relatifs à des personnages du Xe siècle, mais recopiés en marge d'un manuscrit de Skylitzes dans la première moitié du XIe siècle. En dépit de certains maillons plus faibles (passage du κοντάκιον du VIe siècle à l'anacréontique du VIIe siècle, évolution du dystique anacréontique au vers politique du IXe siècle), cette habile genèse du vers politique mérite d'être prise en considération pour son originalité et l'apport incontestable qu'elle constitue à l'étude de la littérature byzantine politique ou religieuse.

Marc DEVRIENDT.

Fragments de Malchos de Philadelphie

MALCO DI FILADELFIA, *Frammenti ; Testo critico, introduzione, traduzione e commentario a cura di* Lia Raffaella CRESCI, dans «Byzantina et Neohellenica neapolitana», n° IX, Napoli, Bibliopolis, 1982, in-8°, 266 p. Prix : 30.000 lires.

L'édition d'un historien de qualité, tel Malchos de Philadelphie, est une œuvre qui retiendra l'attention. Ce rhéteur constantinopolitain fut le témoin de ses contemporains et, par ses écrits, le continuateur de Priscos en couvrant la fin du règne impérial de Léon, ceux de Zénon et d'Anastase. Si l'on en juge par les fragments conservés des sept livres des *Βυζαντιακά*, Malchos fit preuve d'impartialité, ce qui rend bien ardue toute tentative visant à cerner sa personnalité, son appartenance politique ou ses convictions philosophiques. Sa clairvoyance devant les faits et son sens critique en font une référence nécessaire à l'étude de la question barbare orientale. Il s'avère irremplaçable pour l'étude des relations diplomatiques, de par le travail sélectif opéré par les compilateurs des *Excerpta de legationibus*, commandés par Constantin Porphyrogénète. Des citations conservées dans la *Suda*, chez Cedrenos et Zonaras diversifient quelque peu cette sévère anthologie. L'impact de Malchos auprès de ses successeurs est aujourd'hui inappréciable, car ces historiens n'eurent cure de nous transmettre l'origine de leur documentation ; aussi, le système de numérotation des fragments, utilisé par L. R. Cresci, permet-il un repérage rapide des passages dont la paternité n'est pas attribuée avec certitude. Devant ces cas douteux, l'auteur fait souvent preuve de prudence mais aussi de sagacité. Le texte critique de l'édition est clair et soigné. Quelques sujets, abordés dans les commentaires, auraient peut-être gagné à bénéficier d'une bibliographie ou d'une note plus approfondie (la mosaïque d'Acace du fgt. 2b, la tombe de l'empereur Léon du fgt. 2d), mais il s'agit là d'un travail dépassant les ambitions de l'auteur et d'une remarque prodiguée par un lecteur captivé et sans doute excessivement tatillon ; effectivement cet ouvrage, réalisé avec maîtrise, devrait s'imposer et favoriser l'étude d'un historien et d'une époque desservis par la carence documentaire.

Marc DEVRIENDT.

Actes du synode de Latran de 649

Rudolf RIEDINGER, *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, Berlin, Walter de Gruyter, 1984, 1 vol. in-4°, XXVIII-467 p. (Acta conciliorum oecumenicorum. Series secunda, volumen primum). Prix : 434 D.M.

La deuxième série des *Acta conciliorum oecumenicorum* publiés sous les auspices de l'Académie de Bavière s'ouvre par un synode qui, malgré les prétentions de ses instigateurs, n'est pas à proprement parler un concile œcuménique, mais dont les Actes s'avèrent indispensables à l'étude approfondie du sixième de ces conciles, Constantinople III (680-681). De minutieuses études préparatoires à la présente édition et à celle des Actes de Constantinople III ont conduit R. Riedinger à une découverte inattendue : les Actes du synode du Latran de 649 conservés dans deux versions, grecque et latine, ont été rédigés en grec avant le concile par Maxime le Confesseur aidé d'autres moines grecs ; puis, ils ont été traduits en latin selon toute vraisemblance par certains de ces religieux. Dans une sobre introduction l'auteur illustre cette découverte par des exemples, sans toutefois reprendre – et c'est fort bien ainsi – le détail de son argumentation. On lira à ce propos, outre les travaux qu'il mentionne en note, une bonne communication de synthèse faite par R. Riedinger au Symposium sur Maxime le Confesseur (Fribourg, 1980) : *Die Lateransynode von 649 und Maximos der Bekenner*, dans *Maximus Confessor*. Actes ... éd. par F. Heinzer et Chr. Schönborn (Paradosis, 27), Fribourg, 1982, pp. 111-121 (1). À cette argumentation, dont les résultats doivent être considérés comme définitivement acquis, l'éditeur ajoute ici quelques observations. L'une d'elles est également surprenante : la lettre du pape Martin Ier à Amand évêque de Tongres-Maastricht, un document existant uniquement en latin (p. 422, l. 1 - p. 424, l. 30 ; JE 2059 ; P. Conte, *Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII*, Milan, 1971, p. 446, n° 145), semble bien avoir été composée aussi par les auteurs-traducteurs des Actes (cf. pp. XVII-XVIII). Pour M. Riedinger «diese Akten (abgesehen von dem Briefe des Maurus von Ravenna, 23, 31-25, 28 ?) sind ... als Produkt theologischer Propaganda ... erwiesen, nicht aber als unmittelbare Zeugen historischer Tatsachen» (p. XVIII). On peut parfaitement

(1) M. R. Riedinger me signale qu'il publie un autre article sur la question dans la *Festschrift I. Karayannopulos*, Thessalonique, 1985, pp. 245-262, sous le titre *Die Lateranakten von 649, ein Werk der Byzantiner um Maximos Homologetes*.

accepter ce jugement à condition de tenir compte qu'un concile eut bien lieu en 649 et que les Actes rédigés et traduits au préalable y furent sanctionnés d'une manière ou d'une autre. R. Riedinger ne nie nullement la chose, mais on aurait souhaité qu'il se montre plus explicite à cet égard, ou du moins qu'il renvoie à ce qu'il a écrit dans *Die Lateransynode von 649 und Maximos* ..., pp. 119-120. Sur l'historicité du synode, on verra désormais aussi P. Conte, dans *Aevum*, 58, 1984, pp. 336-337, 341-342, qui corrige sur un point et complète les remarques que j'ai faites dans *Les Moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VIe s.-fin du IXe s.)*, Bruxelles, 1983, t. I, pp. 118-119.

Cette édition exemplaire – qui, pour le texte grec, repose essentiellement sur le *Cod. Vat. gr.* 1455 (a. 1299) – se distingue surtout des précédentes par le fait «dass sir auf das Schriftbild der ältesten unabhängigen Zeugen zurückgreift» et qu'elle évite donc de corriger indûment les deux versions l'une par l'autre (cf. p. xxii). Afin de faciliter la comparaison, les deux textes sont très soigneusement mis en regard et les erreurs manifestes de traduction sont relevées dans l'apparat latin (l'éditeur indiquant quel pourrait être le véritable correspondant grec du mot latin et quel terme latin eût mieux convenu pour rendre le grec). En fin de volume, on trouve édité pour la première fois un florilège dyothélite de 81 extraits contenu dans le *Cod. Vat. gr.* 1455 (ff. 165r-176r, ici pp. 425-436) ; il porte à 247 le nombre des témoignages invoqués par les auteurs des Actes (cf. p. xviii). Le livre est pourvu de quatre excellents *indices* : *scriptura sacra*, *nomina civitatum et regionum*, *nomina personarum et rerum*, *auctores* (l'identification des ouvrages cités dans les Actes et le florilège des pp. 425-436 s'accompagne de renvois à la *Clavis patrum Latinorum* et à la *Clavis patrum Graecorum*).

Il est à peine besoin de souligner l'importance d'un tel ouvrage tant pour les historiens que pour les philologues. Par l'ampleur de l'enquête préalable, la rigueur d'un travail en tout point digne d'éloges et la qualité de sa présentation, R. Riedinger met à la disposition des chercheurs une admirable édition d'une source capitale.

Jean-Marie SANSTERRE.

Nicéphore Blemmyde : Autobiographie

Nicephori Blemmydae Autobiographia sive Curriculum Vitae necnon Epistula universalior ; ed. Joseph A. Munitiz (= *Corpus Christianorum, Series Graeca*, 13), Turnhout/Leuven, 1984, LV-157 pp.

Le moine et prêtre Nicéphore Blemmydès fut sans aucun doute un des esprits les plus marquants qu'ait connus l'Empire de Nicée. Parmi ses nombreux ouvrages on trouve une autobiographie, divisée en deux livres, dont le premier (1 P[artial] A[ccount]), fut composé en mai 1264, et le deuxième (2 P[artial] A[ccount]), qui constitue une sorte de supplément au premier, en avril 1265. Ces deux textes jettent non seulement de la lumière sur la personnalité étonnante de Blemmydès, mais également sur la situation à la cour impériale et dans l'Église à cette époque. L'autobiographie fut publiée en 1896 par A. Heisenberg, qui ne disposait que du *Monacensis gr. 225* (XIIIe/XIVe siècle ; sigle *M*) et de quelques témoins très partiels ; dès le compte rendu d'E. Kurtz (*BZ*, 6 [1897], pp. 394-410), il était clair que le travail de l'éditeur allemand souffrait de nombreux défauts, et que tôt ou tard il devrait être refait.

C'est à cette tâche que s'est dévoué le P. Munitiz. Les mérites de son travail étant nombreux, nous nous limiterons à en énumérer les plus importants. Tout d'abord il a collationné un manuscrit complet, resté totalement inconnu de son prédécesseur, à savoir le codex *Holkham gr. 71* (*ca.* 1290 ; sigle *H*), lequel permet de corriger en maint endroit les leçons défectueuses de *M*. Quant aux témoins partiels, trois nouveaux manuscrits ont été étudiés : il s'agit du *Vat. gr. 1111* (première partie ; XIVe siècle), contenant la dispute avec le «consul des philosophes» Démétrios Karykès ainsi que les deux discussions anti-latines sur la Procession du Saint-Esprit, du codex *Μετοχίου τοῦ ἁγίου Τάφου 28* (XVIIIe siècle), contenant les deux discussions anti-latines, et du *Vallicellanus gr. 30* (XIVe siècle), qui n'a conservé que la deuxième de ces discussions. Une autre nouveauté importante consiste dans le fait que l'éditeur a conservé, dans la mesure du possible, les pauses dans la phrase là où ses manuscrits les indiquaient, ce qui à notre avis facilite considérablement la lecture de ce texte parfois, il faut le dire, assez compliqué. Enfin, *H* contenant également la «Lettre ouverte», dans laquelle Blemmydès essaie d'expliquer son attitude lors de l'incident avec la «Marquise», favorite de Jean Vatatzès, le P. Munitiz a réédité ce document, qui jusqu'ici n'était connu que par le seul *Vat. gr. 1764* (XIIIe siècle).

Quoique le progrès vis-à-vis de l'*editio princeps* soit net, nous voulons formuler nos réserves sur certaines hypothèses de l'éditeur. Ainsi on peut se demander si vraiment Blemmydès a voulu qu'on lise la «Lettre ouverte» en liaison avec son autobiographie (p. 87) : on n'y trouve en effet aucune allusion à cette apologie, et celle-ci ne figure pas en *M*. C'est donc plutôt à celui qui a réuni les textes de Blemmydès tels qu'on les rencontre aujourd'hui en *H*, qu'on pourrait attribuer pareille intention.

Selon le P. Munitiz, les deux témoins principaux de l'autobiographie descendent indépendamment de l'autographe de Blemmydès (pp. XII et XXIV). En ce qui concerne *H*, il invoque le fait que le titre de la «Lettre ouverte» est introduit par le mot < *'H*> *μετέρα*, là où le *Vat. gr. 1764* attribue la pièce à *Νικηφόρου ... τοῦ Βλεμμύδου* ; nous ne nierons point la valeur de cet argument, mais la conclusion que l'éditeur en tire, n'est valable que pour la «Lettre ouverte», et non pour l'autobiographie. Dans le cas de ce dernier ouvrage, nous nous demandons même s'il n'y a pas plutôt preuve du contraire. L'éditeur signale en effet un certain nombre de particularités communes à *H* et *M* (p. LIV ; *μέλλει* [pour *μέλει*], *συνοίᾳ* [pour *συννοίᾳ*], *ἐπινγόναι* [pour *ἐπιγνῶναι*], *κρύσταλος* [pour *κρύσταλλος*] et *παραβούλησιν* [pour *παρὰ βούλησιν*]), qu'il n'hésite pas à qualifier de coïncidences. Un examen de l'apparat critique permet cependant d'augmenter le nombre de ces «coïncidences» : *κἂν* (pour *κἀν* [1PA 31 1]), *ἀπερρίμεθα* (pour *ἀπερρίμμεθα* [1PA 90 9-10]) et *κατησχυμένης* (pour *κατησχυμμένης* [2PA 19 2]). Nous pouvons y ajouter deux autres leçons qui très probablement doivent être corrigées : *κατείλεξαν* (pour *κατείλιξαν* [1PA 31 7]) et *νωθεύεσθαι* (pour *νοθεύεσθαι* [1PA 34 2]). Enfin il y a encore l'usage irrégulier du iota souscrit (par exemple 1PA **37** 11, **52** 7 ; 2PA **15** 6, 10, **16** 13), les anomalies affectant l'accentuation (par exemple 1PA **16** 16, **89** 9 ; 2PA **23** 11, **44** 11) et la division arbitraire des mots. Bien qu'il s'agisse toujours d'erreurs mineures, cette liste ne devient-elle pas trop longue pour y voir uniquement un jeu du hasard? Ne devons-nous pas plutôt envisager les deux autres explications possibles, c'est-à-dire attribuer ces anomalies à Blemmydès lui-même, ou postuler l'existence d'un modèle (perdu) qui se situe entre l'autographe et les témoins *HM*? C'est la seconde possibilité qui nous semble la plus probable, la première étant quelque peu en contradiction avec l'image qu'on a de cet auteur.

Nous sommes d'accord avec le P. Munitiz pour considérer 2PA 75 9-11 comme une «author's correction» par laquelle Blemmydès a mis à jour la liste de ses écrits. Toutefois il ne faut pas pour autant supposer que *M*, dans lequel ce passage fait défaut, représente «an earlier 'non-revised'

version» (p. XXIV). En effet, lorsque Blemmydès a ajouté le titre de son *Περὶ σώματος*, il a dû le faire dans la marge de son exemplaire personnel (de même pour le mot *διεκωμῴδει* [1PA 32 2]). Le copiste de l'ancêtre commun que nous avons supposé être à l'origine de *H* et *M* a très bien pu conserver cet état des choses. Il ne nous reste alors plus qu'à supposer que plus tard le copiste de *H* a intégré la note dans le corps du texte, ce que, pour une raison ou une autre, son collègue de *M* a omis de faire.

Le P. Munitiz se montre très conservateur vis-à-vis de ses manuscrits en admettant dans le texte imprimé des particularités de l'orthographe qu'un autre éditeur aurait peut-être seulement signalées dans l'introduction ; ce conservatisme s'explique évidemment en partie du fait qu'il croit que *HM* dérivent de l'autographe. Si, par contre, comme nous venons de le suggérer, il y a eu un intermédiaire commun, il est possible, voire probable, qu'un certain nombre des particularités soient dues au copiste de cet exemplaire. Personnellement nous nous demandons s'il n'aurait pas été plus prudent de corriger, avec Heisenberg, *ἤ* en *ᾗ* (2PA **15** 6, 10, **16** 13, **37** 6) et *γάρ ἐστι* en *γὰρ ἔστι* (2PA 57 2). Dans un autre passage (1PA 58 5), la correction de *διαπλοϊσμὸν* en *διαπλωϊσμὸν* aurait évité de supposer un mot *ἀθησαύριστος*, puisque le *Μέγα Λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης* d'A. Demetrakos (t. III, p. 1920) fournit le lemme *διαπλωϊσμός* ayant le sens requis par le contexte («traversée»).

Les variantes qui séparent *H* et *M* sont aussi peu nombreuses que peu importantes, et le choix s'avère parfois difficile. Voici quelques exemples. Il est certain que *H* a tendance à omettre l'article, mais il a peut-être conservé la leçon originale en 1PA 16 2 (cf. 1PA 12 18, où dans des circonstances presque identiques ni *H* ni *M* ne mettent l'article). Il en va de même pour la particule *γὰρ* (1PA 32 11), qui nous semble mal à sa place en *M*. La ponctuation de 1PA 29 20 fausse le sens : selon nous le discours direct prend fin après *διελοιδορεῖτο μοι* (*sic acc.*) : par conséquent, les mots *βλέπων ἐς πρόσωπον* ne se rapportent pas à Blemmydès, mais à son agresseur ; ils soulignent l'effronterie avec laquelle le *δαιμονῶν* lance ses accusations contre quelqu'un qui ne se souvient pas de l'avoir rencontré auparavant. On comparera avec 1PA 16 7, où l'auteur interrompt le discours direct de façon presque identique (*ἀποβλεψάμενος πρὸς ἡμᾶς*).

Toujours attentif à la leçon de ses manuscrits, l'éditeur s'est écarté par-ci par-là des règles classiques de l'accentuation (voir les principes exposés aux pp. L-LII). En ce qui concerne le pronom indéfini *τις*, il signale (p. LI) que parfois ce mot perd son caractère enclitique ; dans ce cas, il le marque d'un accent grave, sans aucun doute pour le distinguer du pronom

interrogatif homonyme. Toutefois ses manuscrits ne font pas cette distinction (à l'exception de *M* en 1PA 55 7), et, si nous pouvons nous fier à nos propres observations, ceci semble bien avoir été l'usage général. En outre, pour rester fidèle à son système, l'éditeur aurait dû accentuer 1PA 81 11-12 *ἤ τι* (et non *τί*) *ἕτερον*, puisque là aussi le pronom indéfini est considéré comme un mot orthotonique (voir également nos remarques sur l'*Index verborum*, *s.v. τίς*).

L'ouvrage se termine sur plusieurs *Indices*, dont un *Index verborum* très complet (seules les formes banales de l'article ainsi que la conjonction *καί* ont été exclues). Les mots non répertoriés dans les dictionnaires de Liddell et Scott, Lampe, Sophocles et Bailly, ont été marqués par l'astérisque ; bon nombre d'entre eux appartiennent au grec médiéval, et sont entrés tels quels dans le lexique d'A. Demetrakos (*ἀκοίνως*, *ἀλογοπραγήτως*, *ἀναδίφησις*, *ἀσεμνολογέω*, *ἀχειρόκμητος*, *γεραρότης*, *διακηρυκεύω*, *διαπλωϊσμός* [cf. ci-dessus], *δυσάριθμος*, *ἐξαπολύω*, *ἐπίσπευσις*, *καθυποκύπτω*, *κλεϊσμός* [utilisé dans un sens différent de celui donné par le lexique], *κληροδότημα*, *ὁλομέρεια*, *ὄψιος*, *παλιννόστησις*, *ποίμανσις*, *ποιμεναρχέω*, *πολυολβία*, *προδιαγραφή*, *προοδευτής*, *προσεπιμαρτυρέω*, *σκαιοτροπία*, *συνεισοδεύω*, *συσπουδαστής*, *ὑμνητήριος*). Pareil *Index verborum* constitue pour les philologues un instrument de travail de premier ordre. Il est d'autant plus regrettable que nos sondages nous aient révélé un certain nombre d'erreurs parfois assez fondamentales. En voici la liste :

- *διΐστημι* : le participe *διϊστῶντος* (2PA 28 13) dérive de *διϊστάω*, lemme qui doit donc être ajouté ;
- *ἐνδίδωμι* : en 1PA 14 6, *ἐνεδίδουν* est une 3e personne du pluriel, ce qui implique que la forme dérive de *ἐνδιδόω* ;
- *ἔξεστι* : ajoutons que parfois *ἔστι* / *ἦν* / *εἴη* ont le sens de *ἔξεστι* / *ἐξῆν* / *ἐξείη* (par exemple 2PA **35** 1 ; 1PA **32** 7, **90** 25) ;
- *ἦ* : ajouter 2PA 37 6 (répertorié, contrairement au système adopté, sous le lemme *ὅς*, *ἥ*, *ὅ* ;
- *καθυποκρύπτω* : corriger en *καθυποκύπτω* ;
- *κατασεμνύνομαι* : comme en 2PA 8 4 ce verbe se trouve au passif, le lemme *κατασεμνύνω* aurait été préférable ;
- *λέγω* : *ἐροίμην* (1PA 18 16) dérive de *ἔρομαι* ;
- *ὅτι* : le *ὅτι* de 1PA 2 3 est signalé deux fois : une première fois incorrectement comme «non

causal conjunction», et une deuxième fois correctement comme «causal conjunction» ; le *ὅτι* de 2PA 66 7 nous semble avoir un sens causal ;

- *παρορμάομαι* : *παρορμάω* serait plus correct ;
- *προΐσταμαι* : *προϊστῶμεν* (2PA 76 2 ; indicatif du présent) dérive de *προϊστάω* ;
- *πρόσειμι* (*εἶμι ibo*) : *προσίενται* (1PA 35 19) dérive de *προσίεμαι* ;
- *σκεδάννυμι* : *σκεδαννύων* (1PA 88 15-16) dérive de *σκεδαννύω* ;
- *τίς* : en 1PA 81 11, il s'agit du pronom indéfini (cf. ci-dessus) ;
- *τις* : ajouter 1PA 28 1 ; en 1PA 69 4 et 2PA 20 6 *τίνα/τίνες* sont des pronoms interrogatifs ; le *ὅ τι* de 2PA 28 6 n'aurait dû être répertorié que sous le lemme *ὅστις* ;
- *φαγεῖν* : lemme superflu puisque sans aucun doute l'auteur considère ces formes comme des aoristes de *ἐσθίω*.

José DECLERCK.

Georges Pachymère, Relations historiques

GEORGES PACHYMÉRÈS, *Relations historiques*. I et II. Livres I-III et IV-VI. Édition, introduction et notes par Albert FAILLER. Traduction française par Vitalien LAURENT (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, XXIV 5 1 et 2). Paris, Les Belles Lettres, 1984, XXVI-325, 326-667 p.

Of the major Byzantine texts, George Pachymeres' *Συγγραφικαὶ ἱστορίαι* was one of the most disturbing to read. There were readings patently erroneous ; the reader automatically corrected, but they were too numerous, and, further, a pattern began to emerge : *ὁ ταττόμενος ... δυοῖν θάτερος πράττοι* (Bonn 251, 12) ; it should be *θάτερον* (F 329, 13) of course ; *ἐκεῖνος* (r. *ἐκεῖνον*) ... *τί παθὼν διηρώτα* (120, 11 ; 169, 23) ; *Προσαγγελθεὶς ... πρὸς βασιλέα πρὸς οἰκέτην* (r. *οἰκέτου* : denounced *to* the emperor *by* a servant, B p. 21, F 37, 17) ; *ὑπεραποδεχομένοις ἐῴκεσαν τῷ ὑπ' ἐκείνῳ τετάχθαι* (*τὸ τετάχθαι* is what they pretend to accept, B p. 48, F 73, 7) ; *μὴ δειλιῶντι περὶ ἑαυτῷ ἕτοιμος ἐσεῖται ... ἐνδείκνυσθαι* (*μὴ δειλιῶν τις* B 44, 17,

F 69, 11) and so on and so on. The pattern is clear, grammar is being applied *punctually* to a whole that has been only imperfectly understood ; the nearest verb tends to be decisive, nouns in its proximity are enrolled as subjects or else put in the case that verb governs ; epithets are frequently transferred to the nearest noun. But where does the rot stop? Pachymeres' highly educated but decidedly unclassical use of the language was no help in trying to decide.

There can be no doubt, it was the time required to solve the problems set by the language that prevented Father Laurent from bringing his edition to conclusion ; it would have been a very good one ; the one of which we now have the first half (the so-called *De Michaele*) was worth the extra wait.

In 1930 Laurent published the fundamental article on the manuscript tradition of the Histories and established that there were three independant manuscripts, all the others descending from them.

The first editor, P. Poussines, had two of these three to work from, the two *Barberiniani* (198-9 = B and 203-4 = C). In theory he preferred C, but was, in practice, often attracted to the *lectiones faciliores* of B. The Bonn edition was prepared by Bekker who simply took over Poussines, making only a rare alteration here and there ; references here are to this edition. In comparison, the new one appears singularly more idiosyncratic, more elliptic, further from the norm. Naturally enough, case, gender, number, mood and tense often differ ; personal verbal forms replace impersonal ones ; the use of καί is much nearer to modern Greek ; articles are found where none were before or, more rarely, the reverse ; there is considerable changing of prepositions, both independant and in composition ; the reflexive ἑαυτοῦ is consistently used (it is perhaps surprising that this was not the case in the older editions, had the scholars responsible for them not noticed the implications?) ; the most striking difference, no doubt, is the disappearance of the unconstruable or inacceptable.

But is all this nearer to Pachymeres? True, there are far fewer readings without manuscript support than in the old editions, but with eclectic use of manuscripts and patience it is notoriously possible to construct a pretty personal text. Failler's patience, with the enormous advantage he enjoyed of having at his disposal the results of Laurent's work, seems to have been devoted to avoiding this pitfall. He sums up very briefly in the Introduction the findings and the criteria on which his choice of readings is based, the argumentation being presented in full with examples in *REB*

37 (1979), pp. 121-220, though certain lines of inquiry have been carried a little further in the Introduction. The *apparatus criticus* abundantly confirms.

Considering the history of this edition, I did not think it necessary to return to the manuscripts ; in the following, A (*Monacensis gr. 442*), B and C refer to their presentation in the *apparatus criticus*. The three basic manuscripts are independant but belong to two traditions (A and B for the one, C as sole representative of the other) ; in spite of this the text of all three is remarkably close ; furthermore, except for a small number of episodes that differ fundamentally from one tradition to the other (and to which I shall return), the divergencies are often of a nature to facilitate choice.

This is the case with B in particular. He emerges as an habitual and undiscerning emendator, occasionally completely misunderstanding his text : "les corrections de B sont souvent à courte vue" (the phenomenon noticed above) "et par suite facilement décelables". In fact a great number (though not all) of the inacceptable readings in Bonn *et al.* go back to B. But what is the option to be when AC differs from B, and neither can be rejected on internal grounds? To the point that the number of inacceptable "corrections" suffices to damage B's credit, Failler adds the more decisive one that "le passage des formules concises, complexes ou recherchées de AC aux tours plus corrects en apparence et en tout cas plus simples de B peut s'expliquer aisément, tandis qu'on ne voit comment aboutir aux leçons de AC à partir de celles de B".

Yet there are differences between A and B that are not to be explained simply by B's "improvements" : taking a series of cases where they give different readings of which neither can possibly be right, Failler concludes that each is attempting to solve in his own way the problems of a model known to be defective (the extensive common lacunae are the essential evidence for the common archetype).

The differences between the two branches of the tradition are of two kinds of which the first goes beyond mere questions of grammar or vocabulary : different but equally acceptable readings are found that affect the meaning, or even the identity of the actors and the sites of one and the same episode. If there are no extraneous data to show which is the right reading, Failler writes, it may be difficult to know which tradition to opt for. There are also a certain number of minor discrepancies ; Faillers reviews a number of them, and sums up : "Certaines des leçons de AB sont assurément fausses, alors que nulle part il n'est possible d'affirmer

avec certitude que C se trompe. On résoudra en conséquence les cas contestables en se fiant de préférence au texte de C". However, it would be too easy if C held out no traps : the problem with C is recognising when he is filling in the gaps in the AB archetype, and when he is interpolating.

The characteristics of the manuscripts are thus largely decisive, but Pachymeres' stylistic habits are also borne in mind, when a turn of phrase that would not pass in classical Greek may yet be 'good Pachymeres'. One of the merits of this edition is that it brings out his class as a stylist. For my impression is that we now have his text as near as makes little difference.

By which I do not mean that the right reading has every single time been chosen, a singularly unlikely achievement. It seems to me possible to harbour doubts about the following : ἐν ᾧ σαλεύειν ἐδόκει τὰ πάντα (487) ἐδόκει : εἶχε C. Why not stick to C? The most obvious reason seems to be the presence of εἶχεν not half a line behind. But similar weak repetitions (as opposed to deliberate ones) do occur. This reading would of course change the meaning : τὰ πάντα would then be Michael's plans instead of the opposition he was meeting, and instead of "le chartophylax sur qui tout semblait reposer", the chartophylax would be the man on whom everything looked like foundering.

Laurent's translation of this long and difficult text deserves high praise. While remaining close to the original, it is lively and idiomatic ; only rarely does Laurent nod and turn out a couple of disappointingly obscure or unnatural lines.

The difficulties are not, of course, merely the elliptic text nor the problems of rendering a highly idiosyncratic original in a living idiom. Various specific problems arise, for instance the classical quotations may imply the meeting, not of two but of three different cultures, *e.g.*, the two pages taken up with the personality of Germanos of Adrianopolis, patriarch for a brief spell in 1265-66. Germanos is "adorned with the virtue that some call πολιτική (365, 12) as they call πολιτικός the corresponding mode of life" – the mode of life, Pachymeres adds, which is "intermediate between θεωρητικοῦ τε καὶ ἀπολαυστικοῦ". The question is all the more complex as he has just said that Germanos' virtue is truly human and particularly appropriate to a man ἐπ' ἐξουσίας, and therefore Laurent's choice of *publique* to render πολιτική looks right, but is it? Pachymeres has just described this virtue at some length (and, for reasons identified in the note, in terms of what it is not) : it is not the virtue of those who think they are better than other people, and make a great fuss about matters of

food and drink, with ostentatious demonstrations of humility, all which they rate higher than compassion and charity, than philanthropy and sympathy – these then are, in fact, the stuff of which Germanos' virtue is made. If Pachymeres chose the term *πολιτική* to qualify it, that is perhaps because Aristotle situated the corresponding mode of life half way between *ἀπολαυστικός* and *θεωρητικός*, a pattern familiar to Byzantine thinking – only the content of the words had changed : *θεωρητικός* did not mean the same thing in the Christian context as it had with Aristotle, nor *πολιτικός* in the shadow of Michael Palaeologue's throne and in the ideology of the city-state. In the same passage, Germanos is also described as *ἐλεύθερος τὸν τρόπον* and *φιλοκάλος καὶ φιλολόγος εἰς ἄκρον*. *Ἐλεύθερος* is translated *libre de caractère* but perhaps Aristotle, here too, in the background, is more likely.

As for *φιλοκάλος*, *ami de la beauté* is surely not the right rendering ; a moral connotation goes back as far as Plato, and *φιλοκάλος* and *φιλοκαλία*, in Christian literature, are almost technical terms ; furthermore, Pachymeres himself does away with any ambiguity by proceeding : *καλὸν δ' ἅπαν ... ὅ ἄν εἰς τὰ πράγματα χρησιμεύει*. Here *καλόν* is translated "bon", which is right, but conceals the reference to *φιλόκαλον*, the more so as *δ'* becomes "sachant d'autre part...", as if a new idea was being introduced, instead of the preceding one explicited.

Having compared considerable stretches of the translation with the text, I found only two passages which are (unless I am mistaken) literally mistranslated.

Page 195, 19, *ποῦ γὰρ ὑπονόησεν ἀργεῖν ἐκείνους, ἐφ' ᾧ κατερείπειν...* is a rhetorical question, and means "How should he have guessed they were being held up by having to break down the Wall!" It arises from 197, 10-11 that the caesar Alexis Strategopoulos did not, as Laurent's rendering implies, know the Pege gate had been walled up.

Page 433, "faillit se trouver en danger de tomber en esclavage, ou même d'y entraîner avec lui une partie des autres..." : *κινδυνεύσας ἐλθεῖν ἢ καὶ ἐλθὼν τό γε μέρος τῶν ἄλλων* means rather : "y était même tombé dans le chef des autres...".

Classical, biblical and patristic quotations are identified, and the parallels in contemporary authors listed. Finally, notes (to which reference has already been made) deal with prosopographical topographical, chronological and other questions arising.

I hope to live to see the Reign of Andronikos appear.

P. KARLIN-HAYTER.

La *Νέα Μονή* de Chios

Charalambos BOURAS, *Nea Moni on Chios. History and Architecture* (The Commercial Bank of Greece. Fourth Series : Byzantine Monuments). Athènes, 1982, in-4°, relié sous jaquette, 210 p., 192 fig. Trad. Dr. David A. HARDY.

L'auteur, qui est professeur d'histoire de l'architecture à l'Université Technique d'Athènes, est bien connu par ses publications en ce domaine. En ce qui concerne l'île de Chios, c'est lui déjà qui avait signé l'excellent guide de *Chios* publié en 1974 dans la série «Guides to Greece» de la Banque Nationale de Grèce. Le présent livre est le premier volet d'une publication scientifique et exhaustive sur un des plus importants monuments de l'époque mésobyzantine en Grèce, le second volet, consacré au décor en mosaïque, ayant été confié à Mme Doula Mouriki. Sans plus attendre la sortie de ce second volume, il convient de signaler l'intérêt et les mérites de l'étude de M. Bouras.

La Néa Moni (le «Nouveau Monastère») de Chios est un monument de premier plan par ses qualités artistiques, ses liens avec la Cour impériale de Constantinople et sa date précise (1042-1056). On peut s'étonner qu'il n'ait pas fait jusqu'ici l'objet d'une monographie, ce qui est dû à des circonstances qui sont exposées dans la préface – en particulier, l'*Album* qu'y avait consacré A. Orlandos dès 1930 n'a jamais été suivi de son texte. Ce livre, et le volume suivant, combleront ainsi une lacune dans notre connaissance de l'art proprement byzantin et du plus haut niveau.

La première partie est une introduction à l'histoire de ce monastère célèbre, fondé par Constantin IX Monomaque et l'impératrice Zoé, et au sujet duquel les sources historiques sont exceptionnellement nombreuses. Quoiqu'il se défende de faire œuvre définitive, l'auteur a très bien rassemblé, étudié et mis en œuvre une triple série de sources : la tradition locale, dont une grande partie a été recueillie dans des écrits du XIXe siècle, notamment l'*Akolouthia* du diacre Nicéphore ; les documents, dont trente documents impériaux allant du XIe au XIVe siècle, quelques textes officiels génois, les documents patriarcaux du XVIe au XIXe siècle, des sources d'époque turque et les archives – surtout d'intérêt économique – du monastère ; les inscriptions, toutes postbyzantines, des graffiti et quelques sceaux.

L'auteur retrace ainsi les circonstances de la fondation de la Néa Moni, qui s'inscrit certes dans la politique des empereurs byzantins tendant alors à favoriser les fondations pieuses dans les provinces occidentales, mais

s'explique aussi par des liens avec les trois moines fondateurs et la découverte d'une icone miraculeuse de la Vierge. Ensuite, pour la période byzantine (1042-1346), les dominations génoise et turque (jusqu'en 1800) et le déclin du monastère (de 1800 à 1950), il examine systématiquement le contexte historique, les conditions économiques, l'activité culturelle, les constructions. Un plan général du monastère avec ses édifices de diverses époques à l'intérieur de l'enceinte montre d'emblée que seuls le katholikon (sauf le porche et le clocher) et la citerne remontent au XIe siècle (fig. 12).

L'étude architecturale s'ouvre par un exposé sur l'importante documentation figurée : dessins et gravures anciens (notamment ceux de Vassily Barsky), photographies prises après le tremblement de terre de 1881 (en particulier celles de Strzygowski, de 1889). Elle est essentiellement consacrée au katholikon, dont elle inclut aussi la décoration sculptée. La description minutieuse de l'état actuel est accompagnée d'un plan, d'une série d'élévations et de photographies suggestives. Le problème de l'exonarthex, légèrement postérieur et qui a modifié l'aspect de la façade principale, est considéré ainsi que ses fonctions, en partie baptismales. L'aspect intérieur du naos est défiguré par les lourds pilastres qui ont englobé les colonettes jumelées d'origine, tandis que l'iconostase moderne – comme c'est hélas si souvent le cas – dénature la partie orientale. Les portes, les fenêtres et les toitures sont soumises au même examen, ainsi que la coupole, refaite à la fin du XIXe siècle.

En dépit des modifications qu'a subies le monument, il est possible de reconstituer son aspect initial, et l'auteur s'y emploie avec autant de talent que de prudence, complétant les propositions d'Orlandos et les étendant à tous les aspects de l'architecture et du décor – templon, pavement, plaques de chancel. L'originalité du type architectural et de l'articulation intérieure sont ainsi clairement mises en évidence. De même, l'étude typologique permet sans aucun doute de placer le monument dans le groupe constantinopolitain. Parmi les monuments mésobyzantins, l'architecture du katholikon de la Néa Moni est d'une exceptionnelle originalité : l'auteur y voit l'inspiration d'un modèle ancien, peut-être du IVe siècle, dans l'esprit classicisant du XIe. Les formes, les structures et les techniques de construction trouvent cependant des équivalents dans les pratiques contemporaines de la capitale, et il n'y a pas de raison d'évoquer une «influence orientale». La décoration plastique, plus faible, est sans doute liée à l'artisanat de la côte égéenne. En tout cas, l'architecte a fait preuve d'une habileté et d'une science remarquables, confronté qu'il était à une combinaison inhabituelle de formes.

Les autres monuments du monastère sont examinés plus rapidement et replacés dans le contexte de l'architecture plus récente des îles : l'annexe du katholikon, la chapelle de la Sainte-Croix, la chapelle de Saint-Pantéléimon, le réfectoire, la citerne (qui remonte au XIe siècle), le «semanter», la tour de défense, le campanile, les cellules et le mur d'enceinte, la chapelle de Saint-Luc avec sa crypte (qui appartenaient à la première phase), et les constructions au nord du monastère.

Un Appendice A fournit la concordance entre les écrits de Nicéphore de Chios et de Grégoire Photeinos, et un Appendice B le texte des inscriptions et graffiti du monastère ; viennent ensuite les Abréviations bibliographiques, un Index des lieux et des monuments et un Index des noms de personnes. La Table des matières est donnée en tête. On a plaisir à souligner que la qualité de l'édition est en parfait accord avec l'importance de cette belle étude.

Jacqueline LAFONTAINE-DOSOGNE.

Histoire économique et sociale de l'Empire ottoman

Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire ottoman, éd. J.-L. BACQUÉ-GRAMMONT et P. DUMONT (Collection Turcica, III). Louvain-Paris, Éditions Peeters, 1983, 503 p. + 4 tabl. h.t. + 2 cartes + facsimilé.

Ce volume attendu depuis assez longtemps, peut enfin être consulté. La matière en est riche. L'ouvrage démontre l'importance prise par l'étude de l'histoire économique et sociale du monde ottoman dont on oublie trop souvent qu'elle concerne non seulement la population turque, mais également la composante chrétienne de l'Empire. Onze des dix-sept contributions réunies ici concernent la société et l'économie. La place ne nous autorise qu'un simple rappel à peine critique.

La traduction d'un des plus importants articles de M. Ö. L. Barkan sera appréciée par tout historien qui ne pratique point le turc. On félicitera les traducteurs qui, avec élégance, ont résolu les difficultés liées à la publication en français. Mme Irène Beldiceanu-Steinherr traite un sujet cher à M. Barkan : celui des *ortaqčı* anatoliens, mais en remontant à l'époque préottomane et en soulignant l'existence de plusieurs types d'*ortaqčı*. M. H. Inalcık s'attache à l'origine des domaines d'une certaine importance, les *čiftlik*. M. C. Jennigs reste fidèle, comme toujours, à

l'Anatolie orientale, plus particulièrement à la région d'Erciyeş Dağı au XVIe siècle. M. Svanidze s'adonne à l'étude de la campagne dans la province d'Akhaltizikhe à la fin du XVIe siècle. Une précision : l'auteur transforme le *kile* de la province en fonction du système métrique, en calculant l'équivalence d'après la norme en vigueur à Istanbul. Rien ne prouve que ce *kile* d'Istanbul était en vigueur en Géorgie ; voilà qui ne contribue pas à rendre véridique son article. La regrettée Bistra Cvetkova traite un problème essentiel : celui du crédit dans les Balkans ottomans. Les données prouvent amplement deux faits : d'une part que le timariote ne peut couvrir les dépenses nécessaires pour remplir ses obligations militaires et, d'autre part, que les raïas disposaient de suffisamment de fonds pour devenir les créditeurs d'un timariote impécunieux. M. T. D. Stoianovitch traite d'une question encore peu connue : la pénétration économique ottomane vers les pays maghrébiens. L'article de M. Sturdza projette une lumière intéressante sur la situation peu reluisante des financiers ottomans au milieu du XIXe siècle. L'article de Mme Chr. Villain éclaire un aspect ignoré de la politique de la Porte à Trébizonde à la fin du XVe siècle : la méfiance des sultans envers la population turque d'Asie Mineure. La Porte préférait assurer la garde de ses possessions par l'implantation de renégats balkaniques de souche albanaise, bulgare, grecque ou serbe. M. Murphy aborde un problème passionnant : celui du rôle des «Francs» dans le progrès technique des Ottomans, mais, une première remarque, la bibliographie de l'article est pauvre. L'auteur ignore, par exemple, l'ouvrage de V. Skarić (1) et celui de R. Anhegger (2), essentiels à la présentation du rôle des Saxons dans la mise en valeur des mines balkaniques, de même que la loi minière serbe découverte par N. Radojičić (3) ou pratiquement notre propre livre sur les mines (4). Enfin, il n'aurait pas dû oublier la relation rédigée à la fin du XVe siècle par Jörg

(1) V. Skarić, *Staro rudarsko pravo i technika u Srbiji i Bosni* (L'ancien droit minier et la technique en Serbie et Bosnie), Belgrade, 1939.

(2) R. Anhegger, *Beiträge zur Geschichte des Bergbaues im osmanischen Reich*, Istanbul, 1943-45, 3 vol.

(3) N. Radojčić, *Zakon o rudnićima despota Stefan Lazarevića* (La loi minière du despote Stefan Lazarević), Belgrade, 1962.

(4) N. Beldiceanu, *Les actes des premiers sultans conservés dans les manuscrits turcs de la Bibliothèque Nationale à Paris*, II : *Règlements miniers 1390-1512*, Paris-La Haye, 1964, pp. 59-66. Un grand nombre des termes techniques concernent la mise en valeur des mines et les opérations nécessaires au traitement du minerai : cf. *op. cit.*, pp. 67-82 et 282-307.

von Nürenberg (5). L'article de B. Simon, *Le blé et les rapports vénéto-ottomans au XVIe siècle*, est plein de promesses.

Soulignons que la majorité des auteurs tirent leur documentation des trésors que recèlent les Archives de Turquie. Toute personne intéressée par les divers aspects de la vie socio-économique du monde ottoman ne pourra parcourir sans intérêt et profit ce beau recueil.

Paris. Nicoară BELDICEANU.

(5) Jörg VON NÜRENBERG (Maister), *Die Geschichte von der Türckey* (2e éd.), Memmingen, 1496.

FIG. 1. – Voroneţ (1547). Il Giudizio Finale.
Particolare con la morte del giusto e dell'ingiusto.

PLANCHE II

FIG. 2. – Voroneț. IL Giudizio Finale. La personificazione del Mare.

FIG. 3. – Voronež. Il Giudizio Finale.
La Resurrezione dei corpi e la personificazione della Terra.

FIG. 4. – Voroneț. Il Giudizio Finale. I gruppi nazionali.

Fig. 5. – Voroneţ. Il Giudizio Finale. I Turchi e i Tartari.

FIG. 6. – Voroneţ. Il Giudizio Finale.
In alto : Mosè esclude dalla presenza divina i gruppi etnici «colpevoli».
Più in basso : Personificazione della Terra.

FIG. 7. – Voroneţ. Il Giudizio Finale.
S. Paolo introduce un gruppo di eletti presso il trono dell'Etimasia.

FIG. 8. – Voroneţ. Il Giudizio Finale.
L'Antico di Giorni.

FIG. 9. – Voroneţ. Il Giudizio Finale.
Il Cristo Albero della Vita nel Paradiso.

FIG. 1. – Biblioteca Apostolica, *Codex graecus* 746, fol. 37r.
(Photo : Courtesy of the Bibl. Apost., Vatican City).

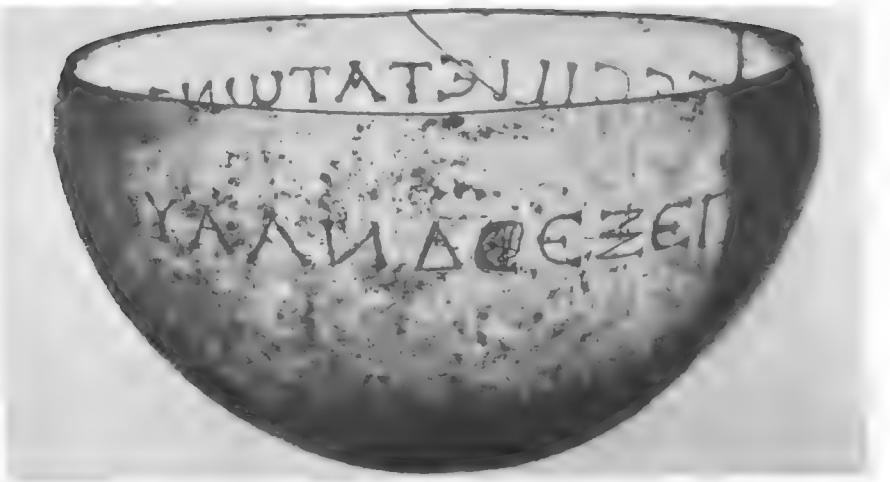


FIG. 1. – Photo L. Deroy

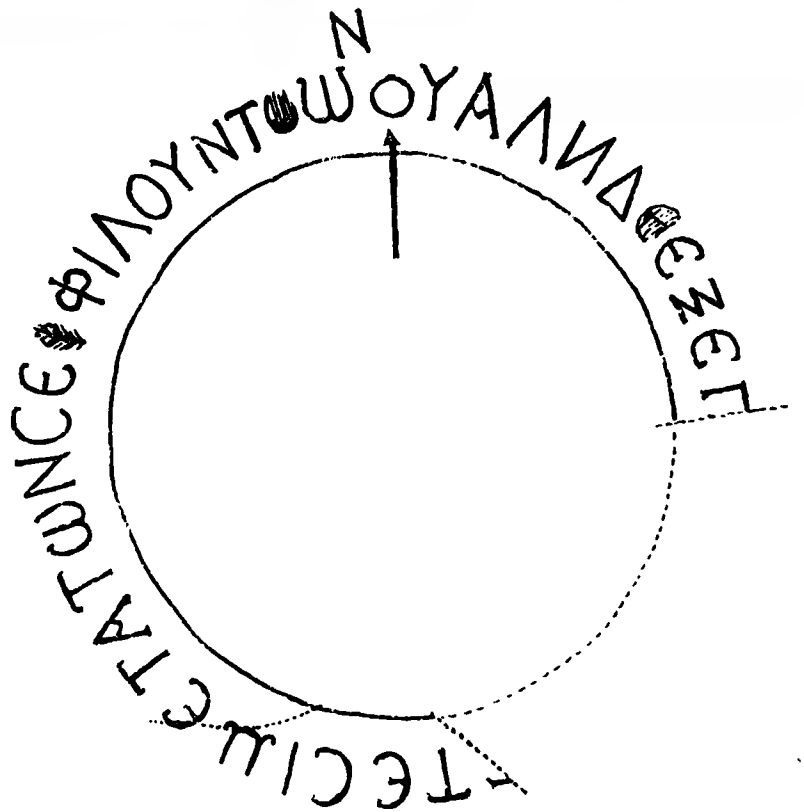


FIG. 2. – Transcription de l'inscription faite par L. Deroy

FIG. 1. – Liège, *Musée d'art religieux et d'art mosan*, Inv. F 10. (Cliché : *Inst. royal de patrimoine artistique*, Bruxelles).

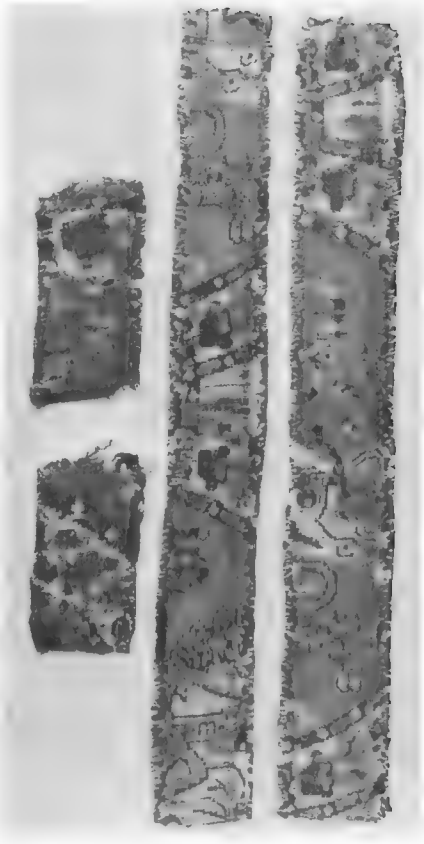


FIG. 2. – *Musée historique des tissus*, Inv. 982.III.16.

FIG. 3. – Londres, *Victoria and Albert Museum*, nº 559-1893.
(Cliché : Musée).

FIG. 1. – Malédiction du figuier : *Laur. VI.23*, fol. 43ra (vers 1100)
(d'après VELMANS, *Laur. VI.23*, fig. 94).

FIG. 2. – Parabole du Grain de sénevé : *Par. gr. 74*, fol. 139 (3e quart du XIe siècle)
(d'après OMONT, *Peintures byzantines*, pl. 122).

PLANCHE I

PLANCHE II

FIG. 3. – Zachée dans le sycomore : Monastère du Pantocrator, Mont Athos, *cod. 61*, fol. 118r (IXe siècle) (d'après DUFRENNE, *Psautiers grecs*, I).

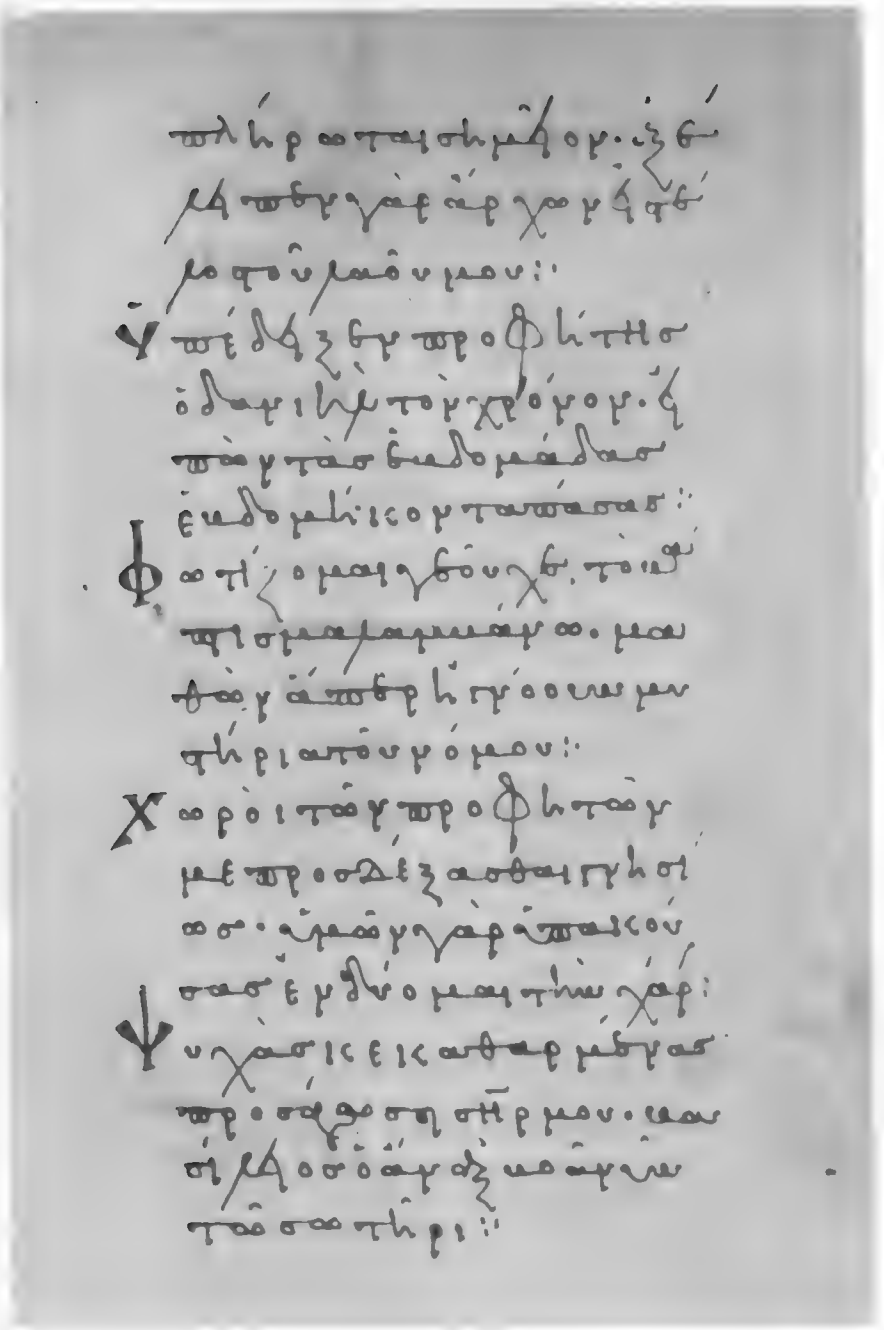
FIG. 4. – Entrée du Christ à Jérusalem : Ivoire de Berlin (fin du xe siècle) (d'après *Splendeur de Byzance*, p. 109).

PLANCHE IV

FIG. 5. – Transfiguration : Monastère de Pantéleimon,
Mont Athos, *cod. 2*, fol. 252 (XIIe siècle)
(d'après PELEKANIDIS, CHRISTOU, TSIOUMIS et KADAS, *Athos-Manuscripts*, II, fig. 295).

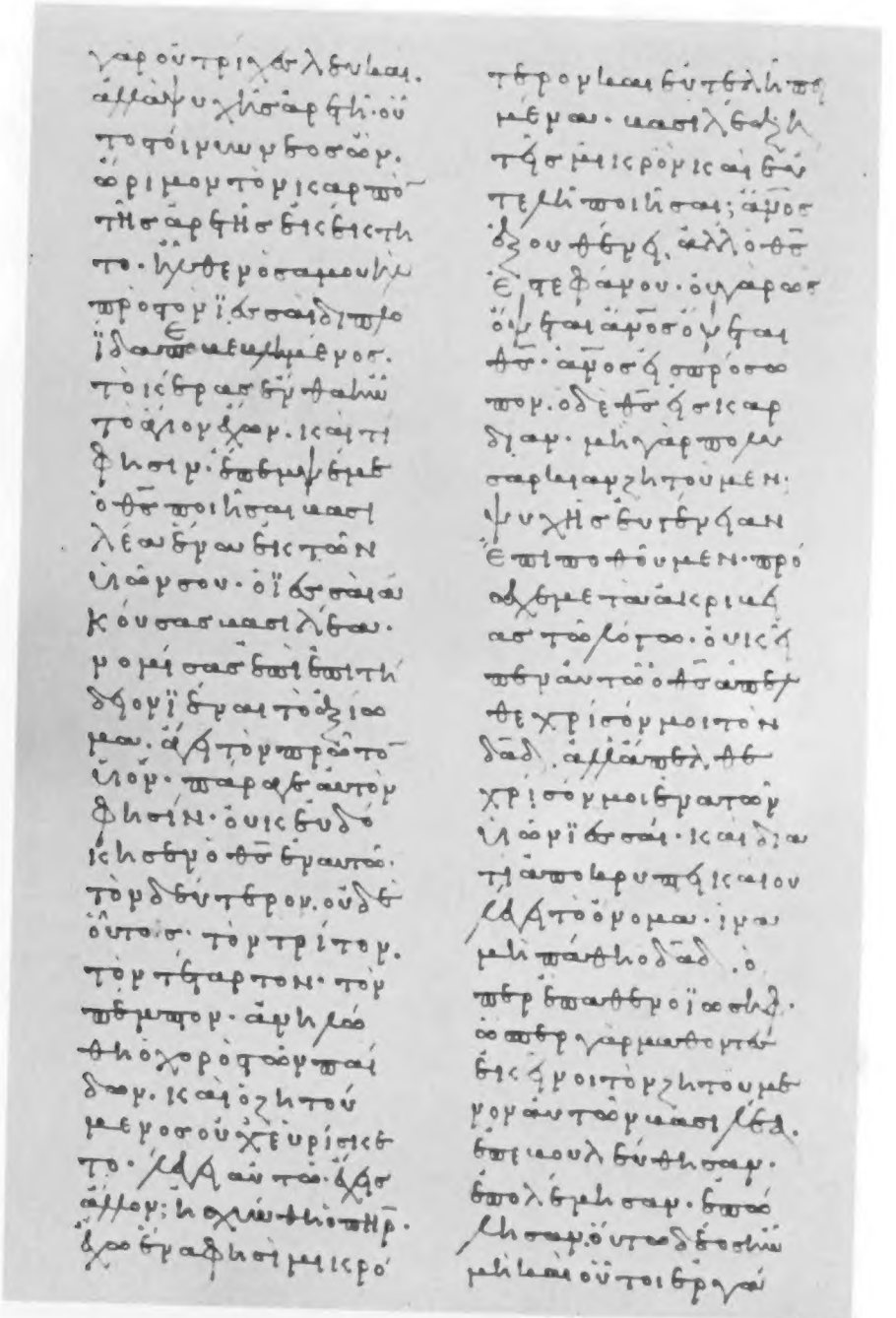
PLANCHE VIII

FIG. 23. – Fresques de Göreme, chapelle 6, Cappadoce (2e moitié du xe siècle) (d'après RESTLE, *Wandmalerei*, II, fig. 56).

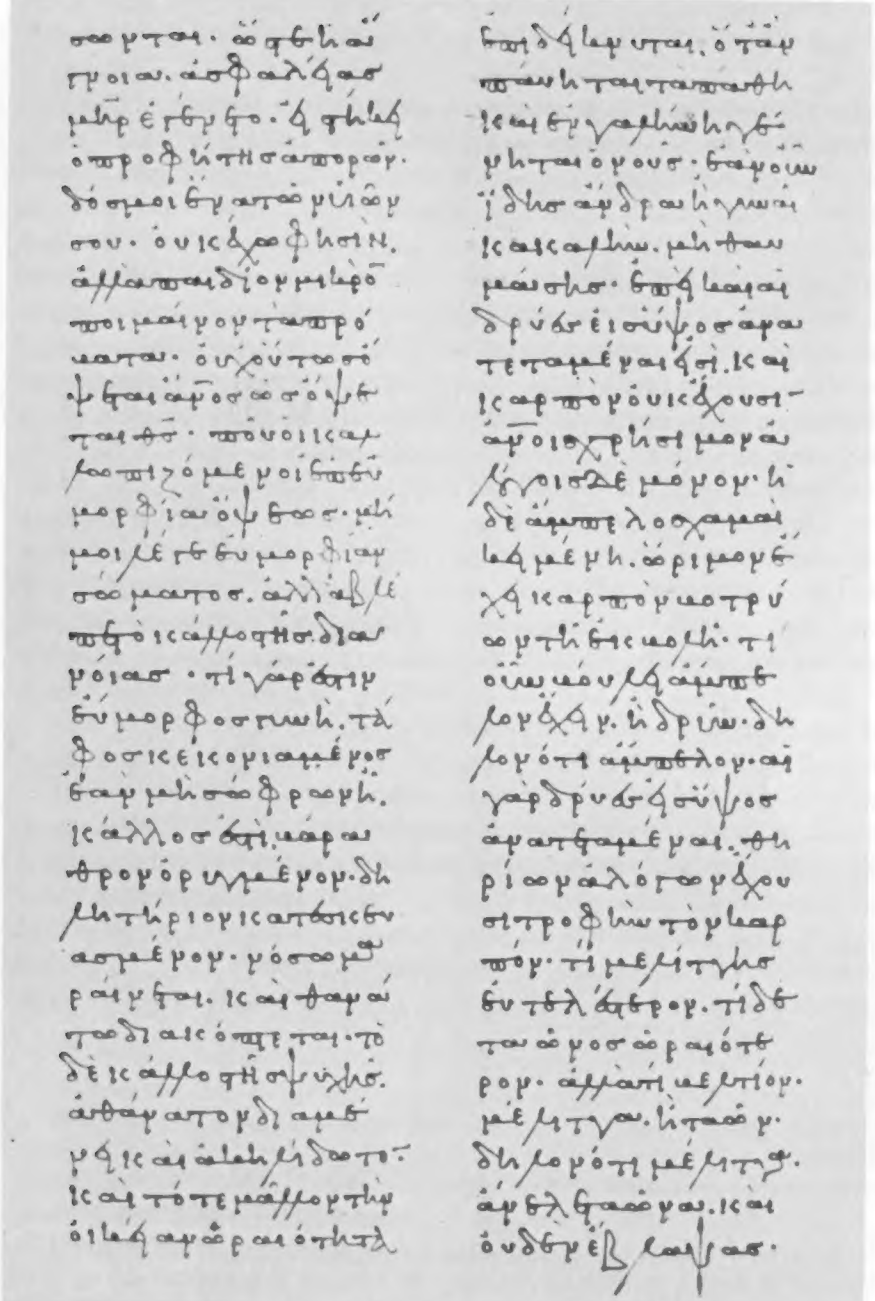


Barb. gr. 310, f. 112r

TAVOLA II



Patm. gr. 163, f. 108v



Patm. gr. 163, f. 109r

TABLE DES MATIÈRES

Articles

A. Boonen, *La figuration de l'arbre dans les scènes du Nouveau Testament à Byzance du IXe au XVe s.* 417
M. Dembińska, *Diet : a Comparison of Food Consumption between some Eastern and Western Monasteries in the 4th-12th Centuries* 431
A. Garzya, *Visages de l'hellénisme dans le monde byzantin (IVe-XIIe siècles)* 463
A. Leroy-Molinghen, *Médecins, maladies et remèdes dans les* Lettres *de Théophylacte de Bulgarie* 483
J. Noret, C. De Vocht, *Une orthographe insolite et nuancée, celle de Nicéphore Blemmyde, ou à propos du δέ enclitique* 493
Th. Olajos, *Contributions à la chronologie des premières installations des Slaves dans l'Empire byzantin* 506
J.-M. Sansterre, *Les coryphées des apôtres, Rome et la papauté dans les* Vies *des saints Nil et Barthélemy de Grottaferrata* 516
E. M. C. van Houts, *Normandy and Byzantium in the eleventh Century* 544
M. Whitby, *The Long Walls of Constantinople* 560

Notes et Informations

M. L. Agati, *Postilla al* Barberinianus Graecus *310* 584
P. Karlin-Hayter, *Lexicographical notes* 589

Comptes Rendus

E. Κριαρας, Λεξικὸ τῆς μεσαιωνικῆς ἑλληνικῆς δημώδους γραμματείας 1100-1669 (M. Leroy) 592
Br. Lavagnini, *Alle origini del verso politico* (M. Devriendt) 594

MALCO DI FILADELFIA, *Frammenti ; Testo critico, introduzione, traduzione e commentario a cura di* L. R. CRESCI (M. DEVRIENDT) 595
R. RIEDINGER, *Concilium Lateranense a. 649 celebratum* (J.-M. SANSTERRE) 596
Nicephori Blemmydae Autobiographia sive Curriculum Vitae necnon Epistula universalior, ed. Joseph A. MUNITIZ (J. DECLERCK) . 598
G. PACHYMÉRÈS, *Relations historiques* (P. KARLIN-HAYTER) 602
Ch. BOURAS, *Nea Moni on Chois. History and Architecture* (J. LAFONTAINE-DOSOGNE) 607
Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire ottoman, éd. J.-L. BACQUÉ-GRAMMONT et P. DUMONT (N. BELDICEANU) . 609